SEIN UND ZEIT

von

Martin Heidegger

19  93

MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN

Мартин Хайдеггер

БЫТИЕ И ВРЕМЯ

Перевод В.В.Бибихина

AD MARGINEM МОСКВА 1997

Художественное оформление А. Бондаренко

Впервые вышло в свет как отдельный оттиск из
"Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung"
том VIII под редакцией Эдмунда Гуссерля

Книга издана при финансовой поддержке
издательства Центрально-Европейского Университета (CEU-PRESS)
и Института "Открытое общество"



ISBN 5-88059-021-6

ЭДМУНДУ ГУССЕРЛЮ

в почитании и дружбе посвящается

Тодтнауберг в Бад. Шварцвальде, 8 апреля 1926

Предуведомление к седьмому изданию 1953

Трактат “Бытие и время” вышел впервые весной 1927 в издававшемся Гуссерлем Ежегоднике по феноменологии и феноменологическому исследованию т.VIII и одновременно отдельным оттиском.

Настоящая, появляющаяся девятым изданием перепечатка по тексту не изменена, однако заново просмотрена в отношении цитат и пунктуации. Номера страниц перепечатки согласуются вплоть до малых отклонений с таковыми прежних изданий.

Вводившееся в предыдущих изданиях обозначение “Первая половина” вычеркнуто. Вторую половину спустя четверть века уже нельзя присоединить без того чтобы была по-новому представлена первая. Ее путь остается между тем еще и сегодня необходим, если вопрос о бытии призван подвигать наше присутствие.

За разъяснением этого вопроса можно отослать к появившемуся в том же издательстве “Введению в метафизику”. Оно передает текст курса, прочитанного в летний семестр 1935.

Содержание

Введение
Экспозиция вопроса о смысле бытия

Первая глава

Необходимость, структура и приоритет вопроса о бытии

Вторая глава

Двоякая задача в разработке бытийного вопроса
Метод разыскания и его план

Первая часть
Интерпретация присутствия на временность и экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии

Первый раздел

Подготовительный фундаментальный анализ присутствия

Первая глава

Экспозиция задачи подготовительного анализа присутствия

Вторая глава

Бытие-в-мире вообще как основоустройство присутствия

Третья глава

Мирность мира

Четвертая глава

Бытие-в-мире как событие и бытие самости. "Люди"

Пятая глава

Бытие-в как таковое

Б. Повседневное бытие в о т и падение присутствия

Шестая глава

Забота как бытие присутствия

Второй раздел

Присутствие и временность

Первая глава

Возможная целость присутствия и бытие к смерти

Вторая глава

Присутствиеразмерное свидетельство собственной способности быть и решимость

Третья глава

Собственная способность присутствия быть целым и временность как онтологический смысл заботы

Четвертая глава

Временность и повседневность

Пятая глава

Временность и историчность

Шестая глава

Временность и внутривременность как источник расхожей концепции времени

…δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθέγγεσθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν… “Ибо очевидно ведь вам-то давно знакомо то, чт*о* вы собственно имеете в виду, употребляя выражение ‘сущее’, а мы верили правда когда-то, что понимаем это, но теперь пришли в замешательство”[1]. Есть ли у нас сегодня ответ на вопрос о том, чт*о* мы собственно имеем в виду под словом “сущее”? Никоим образом. И значит *вопрос о смысле бытия* надо поставить заново. Находимся ли мы сегодня хотя бы в замешательстве от того, что не понимаем выражение “бытие”? Никоим образом. И значит надо тогда прежде всего сначала опять пробудить внимание к смыслу этого вопроса. В конкретной разработке вопроса о смысле “бытия” назначение нижеследующей работы. В интерпретации *времени* как возможного горизонта любой понятности бытия вообще ее предварительная цель.

Ориентация на такую цель, заключенные в таком намерении и потребные для него разыскания и путь к этой цели нуждаются во вводном прояснении.

---

[1] *Платон,* Софист 244 а.

Введение

Экспозиция вопроса о смысле бытия

Первая глава

Необходимость, структура и приоритет вопроса о бытии

§ 1. Необходимость отчетливого возобновления вопроса о бытии

Названный вопрос пришел сегодня в забвение, хотя наше время числит за собой как прогресс, что оно снова положительно относится к "метафизике". Люди все равно считают себя избавленными от усилий снова разжигаемой γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας. При этом затронутый вопрос все-таки не первый попавшийся. Он не давал передышки исследованию *Платона* и *Аристотеля*, чтобы правда с тех пор и заглохнуть – *как тематический вопрос действительного разыскания.* То, чего достигли эти двое, продержалось среди разнообразных подтасовок и "подрисовок" вплоть до "Логики" *Гегеля.* И что некогда было вырвано у феноменов высшим напряжением мысли, пусть фрагментарно и в первых приближениях, давно тривиализировано.

Мало того. На почве греческих подходов к интерпретации бытия сложилась догма, не только объявляющая вопрос о смысле бытия излишним, но даже прямо санкционирующая опущение этого вопроса. Говорят: "бытие" наиболее общее и наиболее пустое понятие. Как таковое оно не поддается никакой попытке дефиниции. Это наиболее общее, а потому неопределимое понятие и не нуждается ни в какой дефиниции. Каждый употребляет его постоянно и уж конечно понимает, чт*о* всякий раз под ним разумеет. Тем самым то, что как потаенное приводило античное философствование в беспокойство и умело в нем удержать, стало ясной как день самопонятностью, причем так, что кт*о* об этом хотя бы еще спрашивает, уличается в методологическом промахе.

В начале данного исследования не место подробно разбирать предрассудки, постоянно вновь насаждающие и взращивающие отсутствие потребности в вопросе о бытии. Они имеют свои корни

в самой же античной онтологии. Последняя опять же может быть удовлетворительно интерпретирована – в аспекте почвы, из которой выросли онтологические основопонятия, в отношении адекватности выявления категорий и их полноты – лишь по путеводной нити прежде проясненного и получившего ответ вопроса о бытии. Мы хотим поэтому довести обсуждение предрассудков лишь до того, чтобы отсюда стала видна необходимость возобновления вопроса о смысле бытия. Их имеется три:

1) "Бытие"* есть "наиболее общее" понятие: τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων[1]. Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. "Некая понятность бытия всякий раз уже входит во всякое наше восприятие сущего"[2]. Но "всеобщность" "бытия" не есть таковая *рода*. "Бытие" не очерчивает верховную область сущего, насколько последнее концептуально артикулировано по роду и виду: οὔτε τὸ ὂν γένος[3]. "Всеобщность" бытия "*превосходит*" всякую родовую всеобщность. "Бытие" по обозначению средневековой онтологии есть "transcendens". Единство этого трансцендентального "всеобщего" в противоположность множественности содержательных понятий верховных родов уже *Аристотелем* было понято как *единство аналогии*. Этим открытием *Аристотель* при всей зависимости от платоновской постановки онтологического вопроса перенес проблему бытия на принципиально новую базу. Темноту этих категориальных взаимосвязей он конечно тоже не осветил. Средневековая онтология многосложно обсуждала эту проблему прежде всего в томистском и скотистском схоластических направлениях без того чтобы прийти к принципиальной ясности. И когда наконец *Гегель* определяет "бытие" как "неопределенное непосредственное" и кладет это определение в основу всех дальнейших категориальных экспликаций своей "логики", то он держится той же направленности взгляда, что античная онтология, разве что упускает из рук уже поставленную Аристотелем проблему единства бытия в противоположность многообразию содержательных "категорий". Когда соответственно говорят: "бытие" есть наиболее общее понятие, то это не может значить, что оно самое ясное и не требует никакого дальнейшего разбора. Понятие бытия скорее самое темное.

---

[1] *Аристотель*, Мет. В 4, 1001 а 21.

[2] *Фома Акв.*, S. th. II' qu. 94 a 2.

[3] *Аристотель*, Мет. В 3, 998 b 22.

2) Понятие "бытие" неопределимо. Это выводили из его высшей всеобщности[1]. И по праву – если definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. "Бытие" действительно нельзя понимать как сущее; enti non additur aliqua natura: "бытие" не может прийти к определенности путем приписывания ему сущего. Бытие дефиниторно невыводимо из высших понятий и непредставимо через низшие. Но следует ли отсюда, что "бытие" уже не может представлять никакой проблемы? Вовсе ничуть; заключить можно только: "бытие" не есть нечто наподобие сущего.* Потому оправданный в известных границах способ определения сущего – "дефиниция" традиционной логики, сама имеющая свои основания в античной онтологии, – к бытию неприменим. Неопределимость бытия не увольняет от вопроса о его смысле, но прямо к таковому понуждает.

3) Бытие есть само собой разумеющееся понятие. Во всяком познании, высказывании, во всяком отношении к сущему, во всяком к-себе-самому-отношении делается употребление из "бытия", причем это выражение "безо всяких" понятно. Каждый понимает: "небо *было* синее"; "я *буду* рад" и т.п. Однако эта средняя понятность лишь демонстрирует непонятность. Она делает очевидным, что во всяком отношении и бытии к сущему как сущему a priori лежит загадка. Что мы всегда уже живем в некой бытийной понятливости и смысл бытия вместе с тем окутан тьмой, доказывает принципиальную необходимость возобновления вопроса о смысле "бытия".

Апелляция к самопонятности в круге философских основопонятий, тем более в отношении понятия "бытие" есть сомнительный образ действий, коль скоро "само собой разумеющееся" и только оно, "тайные суждения обыденного разума" (Кант), призвано стать и остаться специальной темой аналитики ("делом философов").

Разбор предрассудков однако сделал вместе с тем ясным, что не только *ответа* на вопрос о бытии недостает, но даже сам вопрос темен и ненаправлен. Возобновить бытийный вопрос значит поэтому: удовлетворительно разработать сперва хотя бы *постановку* вопроса.

---

[1] Ср. *Паскаль,* Pensées et opuscules (ed. Brunschvicg), 6-me éd., Paris 1912, с. 169: On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est,* soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour definir l'être, il faudrait dire *c'est,* et ainsi employer le mot défini dans sa définition.

§ 2. Формальная структура вопроса о бытии

Вопрос о смысле бытия должен быть *поставлен*. Если он фундаментальный вопрос, тем более *главный*, то нуждается в адекватной прозрачности. Потому надо кратко разобрать, что вообще принадлежит к любому вопросу, чтобы отсюда суметь увидеть бытийный вопрос как *исключительный*.

Всякое спрашивание есть искание. Всякое искание имеет заранее свою направленность от искомого. Спрашивание есть познающее искание сущего в факте и такости его бытия. Познающее искание может стать "разысканием" как выявляющим определением того, о чем стоит вопрос. Спрашивание как спрашивание о... имеет свое *спрошенное*. Всякое спрашивание о... есть тем или иным образом допрашивание у... К спрашиванию принадлежит кроме спрошенного *опрашиваемое*. В исследующем, т.е. специфически теоретическом вопросе спрашиваемое должно быть определено и доведено до понятия. В спрашиваемом лежит тогда как собственно выведываемое *выспрашиваемое*, то, на чем спрашивание приходит к цели. Спрашивание само как поведение сущего, спрашивающего, имеет свой особый характер бытия. Спрашивание может вестись как "просто-так-расспрашивание" или как эксплицитная постановка вопроса. Особенность последней лежит в том, что спрашивание прежде само себе становится прозрачно по всем названным конститутивным чертам вопроса.

О смысле бытия вопрос должен быть *поставлен*. Тем самым мы стоим перед необходимостью разобрать бытийный вопрос в аспекте приведенных структурных моментов.

Как искание спрашивание нуждается в опережающем водительстве от искомого. Смысл бытия должен быть нам поэтому уже известным образом доступен. Было отмечено: мы движемся всегда уже в некой бытийной понятливости. Изнутри нее вырастает специальный вопрос о смысле бытия и тенденция к его осмыслению. Мы не *знаем*, что значит "бытие". Но уже когда мы спрашиваем: "что *есть* 'бытие'?", мы держимся в некой понятности этого "есть", без того чтобы были способны концептуально фиксировать, что это "есть" означает. Нам неведом даже горизонт, из которого нам надо было бы схватывать и фиксировать его смысл. *Эта усредненная и смутная понятность бытия есть факт.*

Эта понятность бытия может сколь угодно колебаться и расплываться, приближаясь вплотную к границе голого словесного знания, — эта неопределенность всегда уже доступной понятности бытия сама есть позитивный феномен, требующий прояснения.

Дать его с самого начала однако разыскание о смысле бытия не может хотеть. Интерпретация усредненной бытийной понятливости получает свою необходимую путеводную нить лишь с формированием понятия бытия. Из ясности понятия и принадлежащих к нему способов его эксплицитного понимания можно будет установить, что имеет в виду затемненная, соотв. еще не проясненная понятность бытия, какие разновидности затемнения, соотв. помехи эксплицитному прояснению смысла бытия возможны и необходимы.

Усредненная, смутная понятность бытия может далее быть пропитана традиционными теориями и мнениями о бытии, а именно так, что эти теории как источники господствующей понятности остаются потаены. – Искомое в спрашивании о бытии никоим образом не полностью неизвестно, хотя ближайшим образом совершенно неуловимо.

Спрошенное подлежащего разработке вопроса есть бытие, то, что определяет сущее как сущее, то, в виду чего сущее, как бы оно ни осмыслялось, всегда уже понято. Бытие сущего само не "есть" сущее. Первый философский шаг в понимании проблемы бытия состоит в том, чтобы не μῦθόν τινα διηγεῖσθαι[1], "не рассказывать истории", т.е. определять сущее как сущее не через возведение к другому сущему в его истоках, как если бы бытие имело характер возможного сущего. Бытие как спрошенное требует отсюда своего способа выявления, который в принципе отличается от раскрытия сущего. Соответственно и *выспрашиваемое*, смысл бытия, потребует своей концептуальности, опять же в принципе отличной от концепций, в каких достигает своей смысловой определенности сущее.

Поскольку спрошенное составляет бытие, а бытие означает бытие сущего, *опрашиваемым* бытийного вопроса оказывается само сущее. Оно как бы расспрашивается на тему его бытия. Чтобы оно однако могло неискаженно выдавать черты своего бытия, оно со своей стороны должно прежде стать доступно так, как оно само по себе есть. Бытийный вопрос в плане его спрашиваемого требует достижения и опережающего обеспечения правильной манеры подхода к сущему. Однако "сущим" именуем мы многое и в разном смысле. Сущее есть все о чем мы говорим, что имеем в виду, к чему

---

[1] *Платон*, Софист 242 с.

имеем такое-то и такое-то отношение, сущее и то, *что* и как мы сами суть. Бытие лежит в том, что оно *есть* и есть *так*, в реальности, наличии, состоянии, значении, присутствии*, в "имеется". С *какого* сущего надо считывать смысл бытия**, от какого сущего должно брать свое начало размыкание бытия? Начало произвольно или в разработке бытийного вопроса определенное сущее обладает преимуществом? Каково это образцовое*** сущее и в каком смысле оно имеет преимущество?

Если вопрос о бытии должен быть отчетливо поставлен и развернут в его полной прозрачности, то разработка этого вопроса требует, по предыдущим разъяснениям, экспликации способа всматривания в бытие, понимания и концептуального схватывания смысла, подготовки возможности правильного выбора примерного сущего, выработки генуинной манеры подхода к этому сущему. Всматривание во что, понимание и схватывание, выбор, подход к чему суть конститутивные установки спрашивания и сами таким образом модусы определенного сущего, *того* сущего, которое мы, спрашивающие, всегда сами есть. Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего – спрашивающего – в его бытии. Задавание этого вопроса как модус *бытия* определенного сущего само сущностно определено тем, о чем в нем спрошено, – бытием****. Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как *присутствие*. Отчетливая и прозрачная постановка вопроса о смысле бытия требует предшествующей адекватной экспликации определенного сущего (присутствия) в аспекте его бытия*****.

Не впадает ли однако такое предприятие в очевидный круг? Прежде должны определить сущее *в его бытии* и на этом основании хотим потом только ставить вопрос о бытии, что это иное как не хождение по кругу? Не "предпослано" ли тут уже разработке вопроса то, что еще только должен дать ответ на этот вопрос? Формальные упреки, подобные всегда легко выставляемой в сфере исследования начал аргументации от "круга в доказательстве", при выверке конкретных путей исследования всегда стерильны. Для понятности дела они ничего не приносят и мешают прорыву в поле разыскания.

Но фактически в означенной постановке вопроса вообще нет никакого круга. Сущее можно определить в его бытии без того чтобы при этом уже имелась эксплицитная концепция смысла бытия. Не будь это так, до сей поры не могло бы быть еще никакого

онтологического познания, чей фактичный состав никто ведь не станет отрицать. "Бытие" во всех прежних онтологиях правда "предпосылается", но не как доступное *понятие*, – не как то, в качестве чего оно искомое. "Предпосылание" бытия имеет характер предшествующего принятия бытия во внимание, а именно так, что во внимании к нему предданное сущее предваряюще артикулируется в своем бытии. Это ведущее имение бытия в виду вырастает из средней бытийной понятливости, в которой мы всегда уже движемся *и которая в конечном счете* принадлежит к сущностному устройству самого присутствия*. Такое "предполагание" не имеет ничего общего с постулированием первопринципа, из которого дедуктивно выводится последовательность тезисов. "Круг в доказательстве" при постановке вопроса о смысле бытия вообще невозможен, ибо при ответе на вопрос речь идет не о выводящем обосновании, но о выявляющем высвечивании основания.

Не "круг в доказательстве" лежит в вопросе о смысле бытия, но пожалуй странная "назад- или вперед-отнесенность" спрошенного (бытия) к спрашиванию как бытийному модусу сущего. Коренная задетость спрашивания его спрошенным принадлежит к с*а*мому своему смыслу бытийного вопроса. Но это значит лишь: сущее характера присутствия само имеет к вопросу о бытии некое – возможно даже исключительное – отношение. А тем самым не выявлено ли уже определенное сущее в его бытийном преимуществе и задано** образцовое сущее, должное служить первично *опрашиваемым* в вопросе о бытии? Предыдущим разбором ни преимущество присутствия не выявлено, ни о его возможной или даже необходимой функции как первично подлежащего опросу не решено. Но пожалуй нечто вроде преимущества присутствия себя заявило.

§ 3. Онтологическое преимущество вопроса о бытии

Характеристика бытийного вопроса по путеводной нити формальной структуры вопроса как такового показала этот вопрос как своеобразный, а именно тем, что его разработка и особенно решение требует ряда фундаментальных рассмотрений. Отличительность бытийного вопроса вполне выйдет на свет однако только тогда, когда он будет удовлетворительно очерчен в плане его функции, его цели и его мотивов.

Пока необходимость возобновления вопроса была мотивирована во-первых из достопочтенности его истока, но прежде всего

из отсутствия определенного ответа, даже неимения удовлетворительной постановки вопроса вообще. Могут однако потребовать узнать, чему призван служить этот вопрос. Он остается лишь, или вообще *оказывается*, только занятием свободнопарящей спекуляции об обобщеннейших обобщенностях — *или это принципиальнейший и конкретнейший вопрос вместе?*

Бытие есть всякий раз бытие сущего. Вселенная сущего может по своим разным сферам стать полем высвечивания и очерчивания определенных предметных областей. Последние, напр. история, природа, пространство, жизнь, присутствие, язык и т.п. со своей стороны позволяют в соответствующих научных разысканиях тематизировать себя в предметы. Научное исследование проводит выделение и первую фиксацию предметных областей наивно и вчерне. Разработка области в ее основоструктурах известным образом уже достигнута донаучным опытом и толкованием круга бытия, в котором очерчена сама предметная область. Возникшие так "основопонятия" оказываются ближайшим образом путеводными нитями для первого конкретного размыкания области. Лежит или нет весомость исследования всегда именно в этой позитивности, его собственный прогресс заключается не столько в накоплении результатов и сбережении таковых в "учебниках", сколько в спрашивании об основоустройстве той или иной области, большей частью вынужденно реагирующем на такое нарастающее познание предметов.

Собственное "движение" наук развертывается в более или менее радикальной и прозрачной для себя самой ревизии основопонятий. Уровень науки определяется тем, насколько она *способна* на кризис своих основопонятий. В таких имманентных кризисах наук отношение позитивно исследующего спрашивания к опрашиваемым вещам само становится шатким. Повсюду сегодня в различных дисциплинах пробудились тенденции переставить исследование на новые основания.

Строжайшая по видимости и всего прочнее слаженная наука, *математика*, впала в "кризис оснований". Борьба между формализмом и интуиционизмом ведется за достижение и обеспечение способа первичного подхода к тому, что должно быть предметом этой науки. Теория относительности *физики* происходит из тенденции выявить свойственную самой природе взаимосвязь так, как она состоит "по себе". Как теория условий подступа к самой природе она пытается через определение всех релятив-

ностей сохранить неизменность законов движения и ставит себя тем самым перед вопросом о структуре предданной ей предметной области, перед проблемой материи. В *биологии* пробуждается тенденция выйти с вопросами за пределы определений организма и жизни, данных механицизмом и витализмом, и заново определить бытийный род живого как такового. В *историографических науках о духе* порыв к самой исторической действительности напрямую через предание с его представлением и традицию усилился: история литературы должна стать историей проблем. *Теология* ищет более исходного, предначертанного смыслом самой веры и остающегося внутри нее толкования бытия человека к Богу. Она начинает понемногу снова понимать прозрение *Лютера*, что ее догматическая систематика покоится на "фундаменте", который сложился не из первично верующего вопрошания и концептуальность которого для теологической проблематики не только не достаточна, но скрывает и искажает ее.

Основопонятия суть определения, в которых лежащая в основании всех тематических предметов объектная область достигает предваряющей и ведущей все позитивное исследование понятности. Свое аутентичное удостоверение и "обоснование" эти понятия получают поэтому лишь в столь же предваряющем сквозном исследовании самой предметной области. Поскольку же каждая из этих областей получена из сферы самого сущего, такое предшествующее и создающее основопонятия исследование означает ничто другое как толкование этого сущего на основоустройство его бытия. Такое исследование должно предварять позитивные науки; и оно это *может*. Работа *Платона* и *Аристотеля* тому доказательство. Такое основополагание наук отличается принципиально от хромающей им вслед "логики", которая случайное состояние той или иной из них исследует на ее "метод". Оно есть продуктивная логика в том смысле, что как бы опережающим скачком вступает в определенную бытийную область, впервые размыкает ее в устройстве ее бытия и подает добытые структуры в распоряжение позитивных наук как прозрачные ориентиры для вопрошания. Так напр. философски первична не теория формирования понятий историографии и не теория историографического познания, однако также и не теория истории как объекта историографии, но интерпретация собственно историчного сущего на его историчность. Так и позитивный урожай *кантовской* критики чистого разума покоится в приготовлении к разработке того, что вообще принадлежит к какой-либо природе,

а не в “теории” познания. Его трансцендентальная логика есть априорная предметная логика бытийной области природа.

Но такое спрашивание — онтология взятая в широчайшем смысле и без примыкания к онтологическим направлениям и тенденциям — сама нуждается еще в путеводной нити. Онтологическое спрашивание правда в противоположность онтическому спрашиванию позитивных наук исходнее. Оно остается однако само наивно и непрозрачно, если его разыскания о бытии сущего оставляют неразобранным смысл бытия вообще. И именно онтологическая задача некой дедуктивно конструирующей генеалогии различных возможных способов бытия нуждается в преддоговоренности о том, “что же мы собственно под этим выражением ‘бытие’ имеем в виду ”.

Бытийный вопрос нацелен поэтому на априорное условие возможности не только наук, исследующих сущее как таким-то образом сущее и движущихся при этом всегда уже внутри определенной бытийной понятности, но на условие возможности самих онтологий, располагающихся прежде онтических наук и их фундирующих. *Всякая онтология, распоряжайся она сколь угодно богатой и прочно скрепленной категориальной системой, остается в основе слепой и извращением самого своего ее назначения, если она прежде достаточно не прояснила смысл бытия и не восприняла это прояснение как свою фундаментальную задачу.*

Правильно понятое онтологическое исследование само придает бытийному вопросу его онтологическое преимущество перед простым восстановлением достопочтенной традиции и продвижением непрозрачной до сих пор проблемы. Но это научно-предметное преимущество не единственное.

§ 4. Онтическое преимущество бытийного вопроса

Наука вообще может быть определена как совокупность обосновательной взаимосвязи истинных положений. Эта дефиниция и не полна, и она не улавливает науку в ее смысле. Науки как образы поведения человека имеют способ бытия этого сущего (человека). Это сущее мы схватываем терминологически как *присутствие*. Научное исследование не единственный и не ближайший возможный образ бытия этого сущего. Само присутствие сверх того отлично от другого сущего. Это отличие надо предва-

рительно выявить. Соответствующее прояснение должно опережать последующие и впервые собственно раскрывающие анализы.

Присутствие есть сущее, которое не только случается среди другого сущего. Оно напротив онтически отличается тем, что для этого сущего в его бытии речь идет *о* самом этом бытии. К этому бытийному устройству присутствия однако тогда принадлежит, что в своем бытии оно имеет бытийное отношение к этому бытию. И этим опять же сказано: присутствие понимает каким-то образом и с какой-то явностью в своем бытии. Этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто. *Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия.** Онтическое отличие присутствия в том, что оно *существует* онтологично.

Быть онтологичным значит здесь не: выстраивать онтологию. Если мы поэтому резервируем титул онтология для эксплицитного теоретического вопрошания о смысле сущего, то имеющееся в виду бытие-онтологичным присутствия следует обозначить как доонтологическое. Это опять же означает не скажем все равно что просто онтически-сущее, но сущее способом понимания бытия.

Само** бытие, к которому*** присутствие может так или так относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем *экзистенцией*. И поскольку сущностно определить это сущее через задание предметного что нельзя, скорее существо его лежит в том, что оно всегда имеет быть своим бытием как своим, для обозначения этого сущего избран как выражение чистого бытия титул "присутствие".

Присутствие понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой. Эти возможности присутствие или выбрало само или оно в них попало или в них как-то уже выросло. Об экзистенции решает способом овладения или упущения только само всегдашнее присутствие. Вопрос экзистенции должен выводиться на чистоту всегда только через само экзистирование. Ведущую *при этом* понятность себе самой мы именуем *экзистентной*. Вопрос экзистенции есть онтическое "дело" присутствия. Тут не требуется теоретической прозрачности онтологической структуры экзистенции. Вопрос о структуре нацелен на раскладку того, что конституирует экзистенцию.**** Взаимосвязь этих структур мы именуем *экзистенциальностью*. Их аналитика имеет характер не экзистентного, но *экзистенциального* понимания. Задача экзистенциальной аналитики

присутствия в плане ее возможности и необходимости предначена онтическим устройством присутствия.

Поскольку стало быть экзистенция определяет присутствие, онтологическая аналитика этого сущего всегда уже требует принятия во внимание экзистенциальности. Последнюю же мы понимаем как бытийное устройство сущего, которое экзистирует. В идее такого бытийного устройства уже лежит опять же идея бытия. И таким образом возможность проведения аналитики присутствия зависит от предшествующей проработки вопроса о смысле бытия вообще.

Науки суть способы присутствия быть, в которых оно отнесено и к сущему, которое не обязательно оно само. К присутствию однако сущностно принадлежит: бытие в мире. Принадлежащее к присутствию понимание бытия поэтому равноизначально включает понимание чего-то наподобие "мира" и понимание бытия сущего, доступного внутри мира. Онтологии, имеющие темой сущее неприсутствиеразмерного характера бытия, сами поэтому фундированы и мотивированы в онтической структуре присутствия, которая вбирает в себя определенность доонтологического понимания бытия.

Поэтому *фундаментальную онтологию*, из которой могут возникать все другие, надо искать в *экзистенциальной аналитике присутствия.*

Присутствие имеет таким образом многократное преимущество перед всяким другим сущим. Первое преимущество *онтическое*: это сущее определяется в своем бытии экзистенцией. Второе преимущество *онтологическое*: присутствие на основе своей определенности экзистенцией само по себе "онтологично". К присутствию принадлежит еще опять же равноисходно — как конститутив понятности экзистенции: понимание бытия всего неприсутствиеразмерного сущего. Присутствие имеет отсюда третье преимущество как онтически-онтологическое условие возможности всех онтологий. Присутствие оказывается так первым, что до всякого другого сущего подлежит онтологическому опросу.

Экзистенциальная аналитика со своей стороны опять же в конечном счете *экзистентна*, т.е. *онтически* укоренена. Только когда философски-исследующее вопрошание само экзистентно взято на себя как бытийная возможность конкретно экзистирующего присутствия, существует возможность размыкания экзистенциальности экзистенции и с ней возможность подступить вплотную к удовлетворительно фундированной онтологической проблематике вооб-

ще. Тем самым однако прояснилось и онтическое преимущество вопроса о бытии.

Онтически-онтологическое преимущество присутствия увидели уже рано, без того чтобы при этом само присутствие было распознано в его генуинной онтологической структуре или хотя бы стало нацеленной на это проблемой. *Аристотель* говорит: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν[1]. Душа (человека) есть известным образом сущее; "душа", составляющая человеческое бытие, открывает в своих способах быть, αἴσθησις и νόησις, все сущее в плане факта и такости его бытия, т.е. всегда в его бытии. Это положение, отсылающее к онтологическому тезису Парменида, *Фома Аквинский* включил в характерное рассуждение. В рамках задачи дедукции "трансценденций", т.е. черт бытия, лежащих еще выше всякой возможной предметно-содержательно-родовой определенности сущего, всякого modus specialis entis, и необходимо присущих любому нечто, каким бы оно ни было, в качестве одного такого transcendens подлежит выявлению также verum. Это делается через апелляцию к сущему, которое по самому его способу бытия имеет свойство "сходиться" с любым каким угодно сущим. Это исключительное сущее, ens, quod natum est convenire cum omni ente, — душа (anima)[2]. Выступающее здесь, хотя онтологически еще не проясненное преимущество "присутствия" перед всяким другим сущим явно не имеет ничего общего с дурной субъективацией вселенной сущего. —

Демонстрация онтико-онтологического отличия вопроса о бытии основана в предыдущем показе онтико-онтологического преимущества присутствия. Но анализ структуры бытийного вопроса как такового (§ 2) натолкнулся на исключительную функцию этого сущего внутри самой постановки вопроса. Присутствие приоткрылось при этом как сущее, которое должно быть прежде онтологически удовлетворительно разработано, чтобы вопрос мог стать прозрачным. Теперь однако оказалось, что онтологическая аналитика присутствия вообще составляет всю фундаментальную онтологию, что присутствие поэтому служит тем сущим, которое в принципе должно быть предварительно *опрошено* о его бытии.

Когда интерпретация смысла бытия становится задачей, присутствие не только первично опрашиваемое сущее, оно сверх

---

[1] de anima G 8, 431 b 21, ср. ib. 5, 430 a sqq.

[2] Quaestiones de veritate qu. I a 1 c, ср. отч. более строгое и от названного отклоняющееся проведение "дедукции" трансценденций в Opusculum "de natura generis".

того сущее, которое в своем бытии всегда уже имеет отношение к *тому*, о чем в этом вопросе спрашивается. Но бытийный вопрос есть тогда ничто другое как радикализация принадлежащей к самому присутствию сущностной бытийной тенденции, доонтологической бытийной понятливости.

Вторая глава

Двоякая задача в разработке бытийного вопроса Метод разыскания и его план

§ 5. Онтологическая аналитика присутствия как высвобождение горизонта для интерпретации смысла бытия вообще

При характеристике задач, лежащих в "постановке" бытийного вопроса, было показано, что нужна не только фиксация *того* сущего, которое призвано служить первично опрашиваемым, но что требуется также отчетливое усвоение и обеспечение правильного типа подхода к этому сущему. Какое сущее внутри бытийного вопроса берет на себя преимущественную роль, было разобрано. Но каким образом это сущее, присутствие, должно стать доступным и в понимающем толковании быть как бы взято на прицел?

Доказанное для присутствия онтически-онтологическое преимущество склоняло бы к мнению, что это сущее должно онтически-онтологически быть и первично данным, не только в смысле "непосредственной" охватываемости самого этого сущего, но и в плане столь же "непосредственной" предданности его образа бытия. Присутствие правда онтически не только близко или самое близкое – мы даже *суть* оно всегда сами. Тем не менее или именно поэтому оно онтологически самое далекое. Правда к его *са*мому своему бытию принадлежит иметь понятие о нем и держаться всегда уже в известной истолкованности своего бытия. Но отсюда еще вовсе не следует, что это ближайшее доонтологическое бытийное толкование себя самого можно принять за адекватную путеводную нить, точно как если бы эта понятность бытия возникала из тематически онтологического осмысления *са*мого своего бытийного устройства. Присутствие имеет скорее по своему способу быть тенденцию понимать свое бытие из *того* сущего, к которому оно по сути постоянно и ближайше относится, из "мира".* В самом присутствии и тем самым в понятности ему бытия заложено то, что мы

выявим как онтологическое обратное излучение понятности мира на толкование присутствия.

Из-за этого онтически-онтологического преимущества присутствия его специфическое бытийное устройство – понятое в смысле принадлежащей к нему "категориальной" структуры – остается присутствию скрыто. Присутствие себе самому онтически "всего ближе", онтологически всего дальше, но доонтологически все же не чуждо.

Пока что тем самым указано лишь, что интерпретация этого сущего стоит перед своеобразными трудностями, основанными в самом образе бытия тематического предмета и тематизирующего поведения, а не скажем в недостаточной оснащенности нашей познавательной способности или в нехватке, очевидно легко устранимой, адекватной концептуальности.

Поскольку же однако к присутствию принадлежит не только понятность бытия, но последняя формируется или распадается с тем или иным образом бытия самого присутствия, оно располагает богатой истолкованностью. Философская психология, антропология, этика, "политика", поэзия, биография и историография на своих разных путях и в меняющейся мере расследуют поведение, способности, силы, возможности и судьбы присутствия. Но вопросом остается, велись ли эти толкования столь же экзистенциально исходно, как они возможно были оригинальны экзистентно. Одно не обязательно должно совпадать с другим, но одно и не исключает другого. Экзистентное толкование может продвигать экзистенциальную аналитику, если уж философское познание понято в его возможности и необходимости. Лишь если основоструктуры присутствия достаточно разработаны в эксплицитной ориентации на саму бытийную проблему, предыдущие достижения в толковании присутствия получат свое экзистенциальное оправдание.

Аналитика присутствия должна выходит оставаться первой задачей в вопросе о бытии. Но тогда поистине жгучей становится проблема достижения и обеспечения ведущей манеры подхода к присутствию. Негативно говоря: к этому сущему нельзя конструктивно-догматически прилагать никакой произвольной идеи бытия и действительности, сколь бы она ни была "самопонятной", никакие диктуемые такой идеей "категории" нельзя навязывать присутствию без онтологического досмотра. Тип подхода и толкования должен быть напротив избран так, чтобы это сущее смогло показать себя само по себе из себя самого. А именно, он должен явить это сущее в том, как оно *ближайшим образом и большей частью* есть, в его средней *повседневности*. В ней надо вывести не произ-

вольные и случайные, но сущностные структуры, которые продерживаются как бытийно определяющие во всяком образе бытия фактичного присутствия. Во внимании к основоустройству повседневности присутствия развертывается затем подготовительное высвечивание бытия этого сущего.

Так понятая аналитика присутствия остается вся ориентирована на ведущую задачу разработки бытийного вопроса. Этим определяются ее границы. Она не может хотеть дать полномерную онтологию присутствия, которая конечно должна быть выстроена, будь нечто подобное "философской" антропологии призвано стоять на философски достаточной базе. В видах возможной антропологии, соотв. ее онтологического фундаментирования, нижеследующая интерпретация дает лишь некоторые, хотя не несущественные "фрагменты". Анализ присутствия однако не только неполон, но прежде всего также *предварителен*. Он выставляет только лишь бытие этого сущего без интерпретации его смысла. Высвобождение горизонта для исходнейшего толкования бытия должно быть им скорее подготовлено. Едва он будет получен, подготовительная аналитика присутствия потребует своего возобновления на более высокой и собственной онтологической базе.

Смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием, окажется *временность*. Это показание должно подтвердиться в возобновительной интерпретации всех предварительно вскрытых структур присутствия как модусов временности. Но с этим толкованием присутствия как временности вовсе не дан уже и ответ на ведущий вопрос, который стоит о смысле бытия вообще.* Пожалуй однако приготовлена почва для получения этого ответа.

В плане намётки было показано: к присутствию принадлежит как онтическое устройство доонтологическое бытие. Присутствие *есть* таким способом, чтобы существуя понимать нечто подобное бытию. При удержании этой взаимосвязи должно быть показано, что то, из чего присутствие вообще неявно понимает и толкует нечто подобное бытию, есть *время*. Последнее как горизонт всякой понятности бытия и всякого толкования бытия должно быть выведено на свет и генуинно осмыслено. Чтобы дать это увидеть, потребна *исходная экспликация времени как горизонта понятности бытия из временности как бытия понимающего бытие присутствия*. В целости этой задачи лежит вместе требование отграничить добытое так понятие времени от расхожего понимания времени, экспли-

цированного в толковании времени, как оно сложилось в традиционной концепции времени, которая сохраняется от *Аристотеля* до *Бергсона* и далее. При этом надлежит прояснить, что – и как – эта концепция времени и расхожая понятность времени вообще возникают из временности. Тем самым расхожей концепции времени возвращается ее самобытная правота – против тезиса *Бергсона*, что подразумеваемое ею время есть якобы пространство.

"Время" издавна служит онтологическим или скорее онтическим критерием наивного различения разных регионов сущего. Отграничивают "временно" сущее (процессы природы и события истории) от "невременно" сущего (пространственные и числовые соотношения). Заботятся об отделении "вневременного" смысла пропозиций от "временного" протекания их высказываний. Далее находят "пропасть" между "временно" сущим и "надвременным" вечным и предпринимают попытки ее преодоления. "Временный" означает здесь всякий раз то же что сущий "во времени", определение, которое конечно тоже еще достаточно темно. Факт остается: время, в смысле "бытия во времени", служит критерием раздела бытийных регионов. Как время приходит к этой отличительной онтологической функции и тем более по какому праву именно нечто подобное времени служит таким критерием и наконец происходит ли в этом наивно онтологическом применении времени к выраженности его собственная возможная онтологическая релевантность, до сей поры не решено и не исследовалось. "Время", а именно в горизонте расхожей понятности времени, как бы "само собой" попало в эту "само собой разумеющуюся" онтологическую функцию и до сего дня в ней продержалось.

Против этого на почве разработки вопроса о смысле бытия надлежит показать, *что – и как – в верно увиденном и верно эксплицированном феномене времени укоренена центральная проблематика всей онтологии.*

Если бытие предстоит понимать из времени и различные модусы и дериваты бытия в их модификациях и ветвлениях действительно становятся понятны из рассмотрения времени, то с ним само бытие – не где-то лишь сущее как сущее "во времени" – делается видимым в своем "временном" характере. "Временное" однако не может тогда уже означать только "сущее во времени". И "невременное" и "сверхвременное" в аспекте их бытия тоже "временны". И это опять же не только по способу привации в противоположность "временному" как сущему "во времени", но в

позитивном, конечно еще ожидающем прояснения смысле. Поскольку выражение "временный" в приведенном значении засвидетельствовано дофилософским и философским словоупотреблением и поскольку в последующих исследованиях оно будет применено еще для другого значения, мы именуем исходную смысловую определенность бытия с его чертами и модусами из времени его *темпоральной* определенностью. Фундаментальная онтологическая задача интерпретации бытия как такового охватывает поэтому в себе разработку *темпоральности бытия*. В экспозиции проблематики *темпоральности* впервые дается конкретный ответ на вопрос о смысле бытия.

Поскольку бытие уловимо всегда лишь в виду времени, ответ на бытийный вопрос не может лежать в изолированном и замкнутом тезисе. Ответ не понят при проговаривании того, чт*о* он своими положениями высказывает, тем более если он становится свободнопарящим результатом для голого принятия к сведению некой от прежних способов рассмотрения возможно отклоняющейся "точки зрения". "Нов" ли ответ, к делу не относится и остается побочным. Позитивное в нем должно заключаться в том, что он достаточно *стар*, чтобы учить понимать развернутые "древними" возможности. Ответ по самому своему смыслу дает некое указание для конкретного онтологического исследования, которое надо начать внутри высвобожденного гороизонта путем ищущих вопросов, – и он дает только это.

Если таким образом ответ на бытийный вопрос становится указанием путеводной нити для исследования, то здесь лежит, что он только тогда дан удовлетворительно, когда из него самого специфический род бытия прежней онтологии, исторические пути ее вопрошаний, находок и срывов проясняются как присутствиеразмерная необходимость.

§ 6. Задача деструкции истории онтологии

Всякое исследование – и не последним движущееся в сфере центрального бытийного вопроса – есть онтическая возможность присутствия. Его бытие находит свой смысл во временности. Последняя однако есть вместе с тем условие возможности историчности как временного бытийного модуса самого присутствия, независимо от того, является ли оно – и как – существующим во времени. Определение историчность располагается до того, что именуют историей (мироисторическим событием).

Историчность подразумевает бытийное устройство "события" присутствия как такового, на основе которого впервые возможно нечто подобное "мировой истории" и исторической принадлежности к мировой истории. Присутствие в своем фактичном бытии есть всегда, "как" и что оно уже было. Явно или нет, оно *есть* свое прошлое. И это не только так, что его прошлое тянется как бы "за" ним и оно обладает прошлым как еще наличным свойством, порой продолжающим в нем действовать. Присутствие "есть" свое прошлое по способу *своего* бытия, которое, говоря вчерне, всякий раз "сбывается" из его будущего. Присутствие во всяком своем способе быть, а потому также с принадлежащей к нему бытийной понятливостью, вросло в наследуемое толкование присутствия и выросло в нем. Из него оно понимает себя ближайшим образом и в известной сфере постоянно. Эта понятливость размыкает возможности его бытия и управляет ими. Свое ему – и это значит всегда его "поколению" – прошлое не *следует за* присутствием, но идет всегда уже вперёд его.

Эта стихийная историчность присутствия может оставаться ему самому тайной. Она может однако известным образом и быть раскрыта и по-своему культивироваться. Присутствие может открыть, хранить традицию и явно ей следовать. Открытие традиции и размыкание того, что она "передает" и как она передает, может быть взято как самостоятельная задача. Присутствие вводит себя так в бытийный способ историографического спрашивания и исследования. Но историография – точнее историографичность – как вид бытия спрашивающего присутствия возможна лишь поскольку в основе своего бытия оно определено историчностью. Когда последняя остается присутствию скрыта и пока она такою остается, ему заказана и возможность историографического спрашивания и раскрытия истории. Неимение историографии никак не свидетельство *против* историчности присутствия, но как дефективный модус этого бытийного устройства свидетельство за. Неисториографичной эпоха может быть лишь потому что она "историческая".

Избери с другой стороны присутствие лежащую в нем возможность не только свою экзистенцию сделать себе прозрачной, но спросить о смысле самой экзистенциальности, т. е. предваряюще о смысле бытия вообще, и откройся в таком спрашивании глаза для сущностной историчности присутствия, то неизбежна догадка: вопрос о бытии, отмечавшийся в плане его онтически-онтологической необходимости, сам характеризован через историчность. Разработка бытийного вопроса должна таким образом из собственнейшего бытийного смысла самого спрашивания

как исторического расслышать указание проследить спрашивая свою историю, т.е. стать историографичной, чтобы в позитивном усвоении прошлого ввести себя в полноту обладания наиболее своими возможностями спрашивания. Вопрос о смысле бытия в меру присущего вопросу способа разработки, т.е. как предшествующая экспликация присутствия в его временности и историчности, сам от себя приходит к тому чтобы понимать себя как историографический.

Подготовительная интерпретация фундаментальных структур присутствия в плане его ближайшего и усредненного образа бытия, в каком оно и ближайшим же образом исторично, обнаружит однако следующее: присутствие не только имеет склонность падать на свой мир, в котором оно есть, и в отсвете от него толковать себя, присутствие падает заодно с тем и на свою более или менее явно воспринятую традицию. Последняя отнимает у него свое водительство, вопрошание и выбор. Это верно не в последнюю очередь о *той* понятливости и ее формируемости, которая основана в наиболее своем бытии присутствия, онтологическом.

Приходящая тут к господству традиция делает ближайшим образом и большей частью то, что она "передает", так мало доступным, что скорее скрывает это. Она препоручает наследуемое самопонятности и заслоняет подступ к исходным "источникам", откуда традиционные категории и понятия были почерпнуты отч. аутентично. Традиция делает даже такое происхождение вообще забытым. Она формирует ненуждаемость в том, чтобы хоть просто понять такое возвращение в его необходимости. Традиция выкорчевывает историчность присутствия с таким размахом, что оно движется уже только внутри интереса к многообразию возможных типов, направлений, точек зрения философствования в самых далеких и чуждых культурах и этим интересом пытается прикрыть свою беспочвенность. Следствием становится, что присутствие при всем историографическом интересе и всем рвении о филологически "объективной" интерпретации уже не понимает элементарнейших условий, только и делающих возможным позитивное возвращение к прошедшему в смысле его продуктивного усвоения.

Вначале (§ 1) было показано, что вопрос о смысле бытия не только не разрешен, не только удовлетворительно не поставлен, но при всем интересе к "метафизике" предан забвению. Греческая онтология и ее история, еще и сегодня через многосложные филиации и деформации насквозь определяющая понятийный состав философии, есть доказательство тому, что присутствие

понимает само себя и бытие вообще из "мира" и что возникшая так онтология подпадает традиции, которая дает ей опуститься до самопонятности и до материала, подлежащего просто новой обработке (так для *Гегеля*). Эта выкорчеванная греческая онтология становится в Средневековье жестким учебным реквизитом. Ее систематика есть что угодно, только не сочетание унаследованных фрагментов в некую постройку. Внутри границ догматической рецепции греческих основоконцепций бытия в этой систематике лежит еще много невыявленной продолжающейся работы. В *схоластическом* чекане греческая онтология в существенном переходит на пути через Disputationes metaphysicae *Суареса* в "метафизику" и трансцендентальную философию Нового времени и определяет еще основоположения и цели "логики" *Гегеля*. Насколько в течение этой истории определенные отличительные бытийные области входят в обзор и впредь ведут за собой всю проблематику (ego cogito *Декарта*, субъект, Я, разум, дух, личность), они остаются, соответственно сплошному упущению вопроса о бытии, неопрошенными относительно бытия и структуры их бытия. Наоборот, категориальный состав традиционной онтологии с соответствующими формализациями и лишь негативными ограничениями переносится на это сущее, либо же в видах онтологической интерпретации субстанциальности субъекта на помощь призывается диалектика.

Если для самого бытийного вопроса должна быть достигнута прозрачность своей ему истории, то требуется расшатывание окостеневшей традиции и отслоение наращённых ею сокрытий. Эту задачу мы понимаем как проводимую *по путеводной нити бытийного вопроса деструкцию* наследованного состава античной онтологии до исходного опыта, в каком были добыты первые и с тех пор ведущие определения бытия.

Это удостоверение происхождения онтологических основопонятий как исследующая выдача им их "свидетельств о рождении" не имеет ничего общего с дурной релятивизацией онтологических точек зрения, установок. Деструкция не имеет равным образом и *негативного* смысла отрясания онтологической традиции. Она призвана наоборот очертить эту последнюю в ее позитивных возможностях, а это всегда значит в ее *границах*, которые фактично заданы всякий раз конкретной постановкой вопроса и ею преднамеченным ограничением возможного поля исследования. Отрицающе деструкция относится не к прошедшему, ее критика касается "сего дня" и в нем господствующего

способа трактовки истории онтологии, будь он замыслен доксографически, духовно-исторически или проблемно-исторически. Деструкция опять же не хочет хоронить прошедшее в ничтожности, она имеет *позитивное* назначение; ее негативная функция остается неспециальной и непрямой.

В рамках настоящего трактата, имеющего целью принципиальную разработку бытийного вопроса, деструкция истории онтологии, относящаяся сущностно к постановке вопроса и возможная исключительно внутри нее, может быть проведена только применительно к принципиально решающим узлам этой истории.

Сообразно позитивной тенденции деструкции ближайшим образом подлежит постановке вопрос, была ли в течение истории онтологии вообще интерпретация бытия и могла ли быть – и в какой мере – тематически приведена в связь с феноменом времени, а необходимая для этого проблематика темпоральности – принципиально разработана. Первый и единственный, кто продвинулся на какой-то отрезок исследовательского пути в направлении к измерению темпоральности, соотв. позволил напору феноменов себя к тому толкнуть, был *Кант*. Когда впервые будет фиксирована проблематика темпоральности, тогда возможно удастся пролить свет на темноту учения о схематизме. На этом пути можно однако тогда также показать, *почему* для *Канта* эта область в ее собственных измерениях и ее центральной онтологической функции должна была остаться закрытой. *Кант* сам знал, что отваживается вторгаться в темную область: "Этот схематизм нашего рассудка, в рассмотрении явлений и их чистой формы, есть потаенное искусство в глубинах человеческой души, истинные ухватки которого мы едва ли когда выговорим у природы, чтобы они неприкрыто легли перед глазами."[1] Перед чем *Кант* здесь как бы отшатывается, это должно быть тематическии принципиально выведено на свет, если уж выражение "бытие" призвано иметь показуемый смысл. В конце концов ведь именно феномены, выявляемые в нижеследующем анализе под титулом "темпоральность", суть те *самые тайные* суждения "обычного разума", как аналитику которых *Кант* определяет "занятие философов".

Следуя задаче деструкции по путеводной нити проблематики темпоральности нижеследующая работа делает попытку интерпретировать главу о схематизме и исходя отсюда кантовское учение о

---

[1] Критика чистого разума B, с. 180 сл.

времени. Вместе с тем указывается, почему *Канту* должно было остаться недоступным проникновение в проблематику темпоральности. Двоякое помешало этому проникновению. Во-первых, упущение бытийного вопроса вообще и во взаимосвязи с этим отсутствие тематической онтологии присутствия, кантиански говоря, предваряющей онтологической аналитики субъективности субъекта. Вместо того *Кант* догматически, при всей существенности ее дальнейшего развития у него, заимствует позицию *Декарта*. Во-вторых же его анализ времени несмотря на включение этого феномена в субъект ориентируется на традиционную расхожую понятность времени, что в конце концов мешает *Канту* разработать феномен "трансцендентальной обусловленности времени" в его собственной структуре и функции. Вследствие этой двоякой подверженности традиции решающая ***взаимосвязь*** между ***временем*** и "***я мыслю***" оказывается окутана полным мраком, она не становится даже проблемой.

Через заимствование онтологической позиции *Декарта* *Кант* делает еще одно существенное упущение: онтологии присутствия. Это упущение в смысле наиболее своей *Декарту* тенденции решающее. С "cogito sum" *Декарт* делает заявку на доставление философии новой и надежной почвы. Что он однако при этом "радикальном" начале оставляет неопределенным, это способ бытия "мыслящей вещи", res cogitans, точнее бытийный смысл своего "sum". Разработка неявного онтологического фундамента "cogito sum" заполняет пребывание у второй станции на пути деструктивного обратного хода в историю онтологии. Интерпретация не только дает доказательство, что Декарт вообще должен был упустить бытийный вопрос, но показывает также, почему он пришел к мнению, что с абсолютной "удостоверенностью" своего "cogito" он избавлен от вопроса о бытийном смысле этого сущего.

У *Декарта* дело однако не остается только при этом упущении и отсюда при полной онтологической неопределенности его res cogitans sive mens sive anima. *Декарт* ведет фундаментальные размышления своих "Meditationes" путем перенесения средневековой онтологии на это вводимое им как fundamentum inconcussum сущее. Res cogitans онтологически определяется как ens, а бытийный смысл ens для средневековой онтологии фиксирован в понятости ens как ens creatum. Бог как ens infinitum есть ens *increatum*. Сотворенность же в широчайшем смысле изготовленности чего-то есть существенный структурный момент античного понятия бытия. Кажущееся новое

начало философствования обнаруживает себя как насаждение рокового предрассудка, на основе которого последующее время упустило тематическую онтологическую аналитику “духа” по путеводной нити бытийного вопроса и вместе с тем как критическое размежевание с унаследованной античной онтологией.

Что *Декарт* “зависим” от средневековой схоластики и употребляет ее терминологию, видит каждый знаток Средневековья. Но с этим “открытием” ничего философски не достигнуто до тех пор пока остается темным, какую онтологическую весомость для последующего времени имеет это действенное внедрение средневековой онтологии в онтологическое определение, соотв. неопределение, res cogitans. Эта весомость может быть оценена только если сперва из ориентации на вопрос о бытии выявлены смысл и границы античной онтологии. Др. сл. деструкция видит себя поставленной перед заданием интерпретации почвы античной онтологии в свете проблематики темпоральности. При этом обнаруживается, что античное толкование бытия сущего ориентировано на “мир”, соотв. “природу” в широчайшем смысле и что оно по сути дела получает понимание бытия из “времени”. Внешнее свидетельство тому – но конечно *лишь* такое – дает определение смысла бытия как παρουσία, соотв. οὐσία, что онтологически-темпорально означает “пребываемость”. Сущее в его бытии схвачено как “пребывание”, т.е. оно понято в виду одного определенного модуса времени, “*настоящего*”.

Проблематика греческой онтологии, как и всякой онтологии, должна брать свою путеводную нить из самого присутствия. Присутствие, т.е. бытие человека, в расхожей равно как в философской “дефиниции” очерчено как ζῷον λόγον ἔχων, живущее, чье бытие сущностно определяется способностью говорить. λέγειν (ср. § 7, Б) остается путеводной нитью при выявлении бытийных структур сущего, встречающего поскольку мы с ним и о нем говорим. Потому античная онтология, формирующаяся у *Платона*, становится “диалектикой”. В ходе разработки самой онтологической путеводной нити, т.е. “герменевтики” *логоса*, растет возможность более радикального охвата бытийной проблемы. “Диалектика”, которая была настоящим философским замешательством, становится излишней. *Поэтому* у *Аристотеля* не было “уже никакого понимания” для нее, коль скоро он поставил ее на более радикальную почву и снял. Само это λέγειν, соотв. νοεῖν – простое внятие чего-то наличного в его чистом наличествовании, уже *Парменидом* взятое

путеводной нитью толкования бытия – имеет темпоральную структуру чистой "актуализации" чего-либо. Сущее, которое себя в себе для нее кажет и которое понимается как собственное сущее, получает поэтому свое толкование во внимании к – на-стоящему, т.е. оно осмыслено как пребывание (οὐσία).

Это греческое толкование бытия ведется однако без всякого отчетливого знания о служащей ему при этом путеводной нити, без принятия к сведению или тем более понимания фундаментальной онтологической функции времени, без вглядывания в основание возможности этой функции. Наоборот: время само берется как сущее среди другого сущего, и делается попытка его же в его бытийной структуре уловить из горизонта бытийного понимания, невыраженно-наивно ориентированного на время.

В рамках нижеследующей принципиальной разработки бытийного вопроса подобная темпоральная интерпретация оснований античной онтологии – прежде всего ее научно высшей и чистой ступени у *Аристотеля* – изложена быть не может. Вместо этого дается толкование аристотелевского трактата о времени[1], который может быть избран *мерилом* базы и границ античной науки о времени.

Трактат Аристотеля о времени есть первая дошедшая до нас, прорабатывающая интерпретация этого феномена. Ею сущностно определено все последующее осмысление времени – до Бергсона включительно. Из анализа аристотелевского понятия времени становится вместе с тем ретроспективно ясно, что осмысление времени у *Канта* движется в выявленных *Аристотелем* структурах, и этим сказано, что онтологическая основоориентация *Канта* – при всех отличиях нового спрашивания – остается греческой.

Только в проведении деструкции онтологической традиции бытийный вопрос достигает своей истинной конкретизации. В ней он получает для себя полное доказательство обязательности вопроса о смысле бытия, демонстрируя так смысл речи о "возобновлении" этого вопроса.

Всякое разыскание в этой области, где "глубоко таится самая суть"[2], будет держаться в стороне от переоценки своих результатов. Ибо подобное спрашивание постоянно подталкивает себя к возможности разомкнуть еще более исходный универсальный горизонт, из которого ответ на вопрос: что значит "бытие"?

---

[1] Физика D 10, 217 b 29 – 14, 224 a 17.

[2]. *Кант,* Кр. ч. р. изд. 2, с.121.

мог бы быть почерпнут. О подобных возможностях всерьез и с позитивным приобретением станет можно вести разговоры только тогда, когда вообще впервые снова будет пробужен вопрос о бытии и достигнуто поле поддающихся контролю разборов.

§ 7. Феноменологический метод разыскания

С предварительной характеристикой тематического предмета разыскания (бытие сущего, соотв. смысл бытия вообще) по-видимому уже намечен и его метод. Выделение бытия сущего и экспликация самого бытия есть задача онтологии. И метод онтологии остается в высшей степени сомнительным, пока хотят просить совета у исторически унаследованных онтологий или подобных попыток. Раз термин онтология для данного разыскания применяется в формально широком смысле, путь прояснения ее метода через прослеживание ее истории воспрещается сам собой.

С употреблением термина онтология ничего не сказано также и в пользу какой-то определенной философской дисциплины, которая стояла бы во взаимосвязи с прочими. Вообще надо не задаче той или иной предданной дисциплины удовлетворять, но наоборот: из объективных необходимостей определенных вопросов и из способа проработки, требуемого "самими вещами", может в любом случае сформироваться дисциплина.

С ведущим вопросом о смысле бытия разыскание стоит при фундаментальном вопросе философии вообще. Способ проработки этого вопроса *феноменологический*. Этим данная работа не запродает себя ни какой-то "точке зрения", ни какому-то "направлению", поскольку феноменология не бывает и никогда не сможет стать ни тем ни другим, пока понимает сама себя. Выражение "феноменология" означает прежде всего *методическое понятие*. Оно характеризует не содержательное ч т о предметов философского исследования, но их к а к. Чем подлиннее внутренняя действенность методического понятия и чем обширнее оно определяет собой принципиальный почерк той или иной науки, тем исходнее оно укоренено в разбирательстве с самими вещами, тем дальше отстоит от того, что мы именуем техническим приемом, каких много и в теоретических дисциплинах.

Титул "феноменология" выражает максиму, которая таким образом может быть сформулирована: "к самим вещам!" – против

всех свободнопарящих конструкций, случайных находок, против заимствования любых лишь мнимо доказанных концепций, против мнимых вопросов, которые часто на протяжении поколений выпячиваются как "проблемы". Но — возразит кто-то — эта максима ведь во многом сама собой разумеется и сверх того выражает принцип всякого научного познания. Не видно, почему эта самопонятность должна быть специально включена в обозначение титула исследования. Речь идет в действительности о "самопонятности", которую мы хотим рассмотреть ближе, насколько это имеет отношение к прояснению подходов данного трактата. Мы излагаем только предпонятие феноменологии.

Выражение имеет две составных части: феномен и логос; оба восходят к греческим терминам: φαινόμενον и λόγος. Беря внешне, титул феноменология соответственно образован как теология, биология, социология, каковые именования переводятся: наука о Боге, о жизни, об обществе. Феноменология будет тогда *наукой о феноменах*. Предпонятие феноменологии предстоит установить через характеристику того, что подразумевается обеими составными частями титула, "феномен" и "логос", и через фиксацию смысла *составленного* из них имени. История самого слова, предположительно возникшего в школе *Вольфа*, здесь не имеет значения.

А. Понятие феномена

Греческое выражение φαινόμενον, к которому восходит термин "феномен", производно от глагола φαίνεσθαι, который означает: казать себя; φαινόμενον означает поэтому: то, что показывает себя, самокажущее, очевидное; само φαίνεσθαι – *медиальная* форма от φαίνω, выводить на свет, приводить к ясности; φαίνω принадлежит к корню φα- как φῶς, свет, ясность, т.е. то, в чем нечто обнаруживает себя, само по себе способно стать видимым. Как значение выражения "*феномен*" надо поэтому *фиксировать*: *само-по-себе-себя-кажущее*, очевидное. φαινόμενα, "феномены" суть тогда совокупность того, что лежит на свету или может быть выведено на свет, что греки временами просто отождествляют с τὰ ὄντα (сущее). Сущее может, далее, казать себя из себя самого разным образом, смотря по способу подхода к нему. Существует даже возможность, что сущее кажет себя как то, что оно в самом себе *не* есть. Показывая себя таким образом, сущее "выглядит так,

словно..." Такое казание себя мы называем *кажимостью.* И так же в греческом выражение φαινομενον, феномен, имеет значение: выглядящее так словно, "кажущееся", "видимость"; φαινόμενον ἀγαθὸν значит благо, которое выглядит так словно – но "в действительности" не есть то, за что себя выдает. Для дальнейшего осмысления понятия феномена все зависит от того чтобы увидеть, как оба названных значения φαινόμενον ("феномен" кажущее себя и "феномен" кажущееся) по своей структуре между собой взаимосвязаны. Лишь поскольку нечто вообще по своему смыслу претендует казать себя, т.е. быть феноменом, оно *может* казать себя *как* нечто что оно *не* есть, *может* "только выглядеть так словно..." В значении φαινόμενον ("видимость") исходное значение (феномен: очевидное) тоже уже лежит как фундамент второго. Мы отводим титул "феномен" терминологически позитивному и исходному значению φαινομενον и отличаем феномен от видимости как привативной модификации феномена. Что однако выражают *оба* термина, не имеет ближайшим образом вовсе ничего общего с тем, что называют "явлением" или тем более "только явлением".

Так, говорят о "патологических явлениях". Подразумеваются телесные симптомы, которые кажут себя и в казании себя как эти себя кажущие являются "показателями" чего-то, что само себя *не* кажет. Проступание этих симптомов, их самопоказывание сопутствует наличию нарушений, которые себя не кажут. Явление как проявление "чего-то" означает соответственно как раз *не*: показывание самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть* *себя-не-казание.* Это "не" нельзя однако никоим образом сваливать в одно с привативным не, в качестве какого оно определяет структуру кажимости. Что себя *таким* образом *не* кажет, как это делает проявляющееся, не может и казаться. Все индикации, показания, симптомы и символы имеют означенную формальную основоструктуру (про)явления, как бы они еще ни различались между собой.

Хотя "явление" никогда не есть казание себя в смысле феномена, все же оно возможно лишь *на основе* какого-то *казания себя.* Но это казание себя, делающее и явление тоже возможным, само не есть явление. Явление есть *давание знать* о себе через нечто, что себя кажет. Если тогда скажут, что словом "явление" мы указываем на нечто, в чем нечто является не будучи само явлением, то понятие феномена этим не очерчено, а *предположено,* каковое

предполагание однако остается скрытым, поскольку в данном определении "явления" выражение "являться" применяется двузначно. То, в чем нечто "проявляется", значит: в чем нечто дает о себе знать, т.е. не кажет себя; а в словах: "само 'явлением' не будучи" явление означает *казание себя.* А это казание себя принадлежит по сути тому "в-чем", в котором нечто дает о себе знать. Феномены поэтому *никогда* не явления, но конечно никакому явлению не обойтись без феноменов. Определяя феномен с помощью понятия "явления", к тому же еще неясного, ставят все на голову, и "критика" феноменологии на этой базе есть поистине странное предприятие.

Выражение "явление" само может опять же значить двоякое: во-первых *(про)явление* в смысле давания о себе знать как себя-не-казание и затем само дающее знать – которое в своем казании себя указывает на нечто себя-не-кажущее. И наконец можно применять явление как титул для аутентичного смысла феномена как казания себя. Когда эти три разных положения вещей обозначают как "явление", то путаница неизбежна.

Она однако существенно возрастает еще оттого, что "явление" может принимать еще другое значение. Если дающее знать, которое указывает в своем казании себя на неочевидное, берут как то, что проступает на сам*ом неочевидном*, из него излучается, а именно так, что неочевидное мыслится как сущностно *никогда* не очевидное – то явление будет равнозначно произведению, соотв. произведенному, но которое собственного бытия производящего не составляет: явление в смысле "только явления". Дающее знать в произведении кажет себя правда само, а именно так, что им как излучением того, о чем оно дает знать, это последнее как раз постоянно в себе самом скрыто. Но это скрывающее непоказывание опять же не видимость. *Кант* применяет термин явление в этой сцепке. Явления суть по нему во-первых "предметы эмпирического разглядывания", то, что себя в этом последнем кажет. Это кажущее себя (феномен в аутентичном исконном смысле) есть вместе с тем "явление" как дающее знать излучение чего-то, что в явлении *таится.*

Раз для "явления" в значении давания о себе знать через кажущее себя конститутивен феномен, а он может привативно изменяться до кажимости, то и явление может стать голой видимостью. В определенном освещении некто может выглядеть так, словно его щеки покраснели, эта кажущаяся краснота может быть принята за дающее

о себе знать наличие лихорадки, что со своей стороны опять же индицирует еще какое-то нарушение в организме.

Феномен – себя-в-себе-самом-показывание – означает особый род встречи чего-то. *Явление* напротив подразумевает сущую в самом сущем отсылающую связь, а именно так, что *отсылающее* (дающее знать) способно удовлетворить своей возможной функции только если оно кажет себя само по себе, есть "феномен". Явление и видимость сами различным образом фундированы в феномене. Запутывающая многосложность "феноменов", именуемых титулами феномен, видимость, явление, голое явление, поддается распутыванию только если с самого начала осмыслено понятие феномена: себя-само-по-себе-кажущее.

Если в этой редакции понятия феномена остается неопределенным, какое сущее рассматривается как феномен, и остается вообще открытым, есть ли это себя-кажущее всегда сущее или бытийная черта сущего, то достигнуто лишь *формальное* понятие феномена. Если же под кажущим себя понимается сущее, доступное скажем в смысле *Канта* через эмпирическую наглядность, то формальное понятие феномена приходит тут к правомерному применению. Феномен в этом употреблении заполняет значение *расхожего* понятия феномена. Это расхожее однако не есть феноменологическое понятие феномена. В горизонте кантовской проблематики то, что понимается под феноменом феноменологически, можно не касаясь других различий проиллюстрировать, сказав так: что в явлениях, расхоже понятом феномене, всякий раз себя предшествующе или сопутствующе, хотя нетематически, уже кажет, может быть тематически приведено к показу себя, и это себя-так-само-по-себе-кажущее суть феномены феноменологии. Ибо пространство и время очевидно должны быть способны себя так казать, должны быть способны стать феноменом, если *Кант* претендует на сущностно обоснованное трансцендентальное высказывание, когда говорит, что пространство есть априорное т о - в - ч е м порядка.

Если однако надо осмыслить феноменологическое понятие феномена вообще, не глядя на то, как кажущее себя можно определить ближе, то необходимой предпосылкой тому будет вникание в смысл формального понятия феномена и его правомерного применения в расхожем значении. – До фиксации предпонятия феноменологии надо очертить значение λόγος, чтобы стало ясно, в каком смысле феноменология вообще может быть "наукой о" феноменах.

Б. Понятие логоса

Понятие λόγος'а у *Платона* и *Аристотеля* многозначно, а именно таким образом, что значения тяготеют к разбеганию, не будучи позитивно ведомы каким-то основным. В действительности это лишь видимость, держащаяся до тех пор, пока интерпретация неспособна адекватно схватить основозначение в его первичном содержании. Когда мы говорим, что основозначение λόγος'а речь, то этот буквальный перевод становится полноценным лишь из определения того, что значит сама речь. Позднейшая история значения слова λόγος и прежде всего многосложные и произвольные интерпретации последующей философии постоянно скрывают собственное значение речи, достаточно явно лежащее на свету. λόγος "переводится", т.е. всегда истолковывается как разум, суждение, понятие, дефиниция, основание, отношение. Как должна уметь так модифицироваться "речь", что λόγος означает все перечисленное, причем внутри научного словоупотребления? Даже когда λόγος понимают в смысле высказывания, а высказывание как "суждение", с этим видимо правомерным переводом фундаментальное значение может быть все же упущено, особенно если суждение берется в смысле какой-либо нынешней "теории суждения". λόγος не значит и во всяком случае не первично значит суждение, если под таковым понимают "связывание" или "занятие позиции" (признание – отвержение).

λόγος как речь значит скорее то же что δηλοῦν, делать очевидным то, о чем "речь" в речи. *Аристотель* эту функцию речи строже эксплицировал как αποφαίνεσθαι[1]. λόγος дает чему-то видеться (φαίνεσθαι), именно тому, о чем речь, и притом *для* говорящих (средний залог), соотв. для говорящих друг с другом. Речь "дает видеть" ἀπὸ... от того самого, о чем речь. В речи (ἀπόφανσις), насколько она подлинна, ***речение*** должно быть почерпнуто *из* того, о чем речь, так что сообщающая речь в своем сказанном делает то, о чем она речь, очевидным и так доступным другому. Это структура λόγος'а как ἀπόφανσις'а. Не всякой "речи" присущ *этот* модус приведения к очевидности в смысле выявляющего давания видеть. Мольба (εὐχή) напр. тоже делает очевидным, но по-другому.

В конкретном исполнении речь (давание видеть) имеет характер говорения, голосового озвучания в словах. λογος есть

---

[1] Ср. de interpretatione cap. 1 – 6. Далее Met. Z 4 и Eth. Nic. Z.

φωνή, а именно φωνὴ μετὰ φαντασίας – озвучание голосом, при котором всегда нечто увидено.

И лишь *поскольку* функция λόγος'а как ἀπόφανσις'а лежит в выявляющем давании увидеть нечто, λόγος способен иметь структурную форму σύνθεσις'а. Синтез означает здесь не связь и сцепление представлений, манипуляцию с психическими процессами, относительно каковых связей потом должна возникнуть "проблема", как они в качестве внутреннего согласуются с физическим вовне. συν имеет здесь чисто апофантическое значение и подразумевает: дать видеть нечто в его *совместности* с чем-то, нечто *как* нечто.

И опять же, поскольку λόγος есть давание видеть, *постольку* он может быть истинным или ложным. Все опять стоит на том, чтобы избавиться от сконструированного понятия истины в смысле "соответствия". Эта идея никоим образом не первична в понятии ἀλήθεια. "Истинность" *логоса* как *истинствование*, ἀληθεύειν, подразумевает: изъять сущее, *о котором* речь, в λέγειν как ἀποφαίνεσθαι из его потаенности и дать увидеть как непотаенное (ἀληθές), *раскрыть*. Равно "быть лживым", ψεύδεσθαι, значит то же что обманывать в смысле *скрывать*: выставить что перед чем (по способу давания видеть) и тем самым выдать это *за* что-то, что оно *не* есть.

Поскольку же "истина" имеет этот смысл и λόγος есть определенный модус давания видеть, λόγος именно *не* может рассматриваться как первичное "место" истины. Если, как сегодня стало сплошь привычным, истину определяют как то, что присуще "собственно" суждению и с этим тезисом сверх того апеллируют к *Аристотелю*, то насколько эта апелляция неоправданна, настолько, главное, греческая концепция истины не понята. "Истинно" в греческом смысле, и притом исконнее чем сказанный λόγος, "чувство", αἴσθησις, простое чувственное внятие чего-то. Поскольку αἴσθησις всегда нацелен на свое ἴδια, на сущее, всякий раз генуинно доступное именно только *через* определенное чувство и *для* него, например зрение – на цвета, то их внятие всегда истинно. Это значит: зрение открывает всегда цвета, слух открывает всегда тона. В чистейшем и исконнейшем смысле "истинно" – т.е. лишь открывающе, так что оно никогда не способно скрывать, – чистое νοεῖν, прямое вглядывающееся внятие простейших бытийных определений сущего как такого. Это νοεῖν никогда не способно скрывать, никогда быть ложным, оно способно в крайнем случае оказываться *не-внятием*, ἀγνοεῖν, быть недостаточным для простого, соразмерного подхода.

Что уже не имеет формой своего осуществления чистое давание видеть, но всякий раз прибегает в показе к чему-то другому и таким образом всякий раз дает видеть нечто *как* нечто, то перенимает с этой синтезирующей структурой возможность сокрытия. "Истина суждения" есть опять же лишь противоположность этому сокрытию – т.е. *многосложно фундированный* феномен истины. Реализм и идеализм с одинаковой основательностью промахиваются мимо смысла греческого понятия истины, из которого вообще только и удается понять возможность чего-то подобного "учению об идеях" в смысле философского *познания.*

И поскольку функция λόγος'*а* лежит в простом давании видеть нечто, в *допущении внять* сущее, λόγος может значить *ум.* И поскольку опять же λόγος употребляется не только в значении λέγειν, но вместе в значении λεγόμενον, с-казанного как такового, и поскольку последнее есть не что иное как ὑποκείμενον, что всегда, о чем бы ни зашла и ни шла речь, уже лежит как наличное в *основании*, λόγος qua λεγόμενον означает основание, ratio. И поскольку наконец λόγος qua λεγόμενον может значить и: рассматриваемое как нечто, что стало видимо в его отношении к чему-то, в его "отнесенности", λόγος получает значение *отношения* и *пропорции.*

Этой интерпретации "апофантической речи" для пояснения первичной функции *логоса* пусть будет достаточно.

В. Предпонятие феноменологии

При конкретном актуализирующем рассмотрении всего выявленного в интерпретации "феномена" и "логоса" бросается в глаза внутренняя связь между подразумеваемым под этими титулами. Выражение феноменология допускает греческую формулировку: λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν однако говорит ἀποφαίνεσθαι. Феноменология значит тогда: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет. Это формальный смысл исследования, дающего себе имя феноменологии. Так однако получает выражение не что иное как сформулированная выше максима: "К самим вещам!"

Титул феноменология в плане своего смысла поэтому другое чем обозначения теология и т.п. Последние именуют предметы соответствующей науки в их конкретной объективной содержательности. "Феноменология" ни предмета своих исследований не именует, ни ее титул не характеризует их объективного содержания. Это слово дает только справку о *как* способа выявления и

обработки того, *что* в этой науке должно трактоваться. Наука "о" феноменах значит: *такое* схватывание ее предметов, что все подлежащее в них разбору должно прорабатываться в прямом показывании и прямом доказывании. Тот же смысл имеет по сути тавтологическое выражение "дескриптивная феноменология". Дескрипция означает здесь не метод по типу скажем ботанической морфологии – титул имеет опять же воспретительный смысл: элиминация всякого недоказующего определения. Характер самой дескрипции, специфический смысл λόγος'*а*, может быть фиксирован впервые лишь из "предметности" того, что должно быть "описано", т.е. в способе встречания феноменов приведено к научной определенности. Формально, значение формального и расхожего понятия феномена дает право всякое показание сущего, насколько оно кажет себя само по себе, называть феноменологией.

Во внимании к чему формальное понятие феномена должно теперь быть расформализовано до феноменологического и как последнее отличается от расхожего? Что это такое, что феноменология призвана "дать видеть"? Что это, что в отличительном смысле должно именоваться "феноменом"? Что по своему существу есть *необходимо* тема *специального* выявления? Явно такое, что ближайшим образом и большей частью себя как раз *не* кажет, что в противоположность тому, что себя ближайшим образом и большей частью кажет, *потаенно*, но вместе с тем по сути принадлежит к тому, что себя ближайшим образом и большей частью кажет, а именно так, что составляет его смысл и основание*.

Что однако в исключительном смысле остается *потаенным* или опять соскальзывает в *сокрытость* или кажет себя лишь "*искаженным*", есть не это или то сущее, но, как показали предыдущие соображения, *бытие* сущего. Его сокрытие может идти так далеко, что о нем забывают и вопрос о нем и его смысле выпадает. Что стало быть в отличительном смысле, из своего собственнейшего предметного содержания требует стать феноменом, феноменология тематически взяла в свою "хватку" как предмет.

Феноменология есть способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии. *Онтология возможна только как феноменология.* Феноменологическое понятие феномена имеет в виду как кажущее себя бытие сущего, его смысл, его модификации и дериваты. И казание себя здесь ни какое угодно, ни тем более что-то вроде явления. Бытие

сущего всего менее способно когда-либо быть чем-то таким, "за чем" стоит еще что-то, "что не проявляется".

"За" феноменами феноменологии не стоит по их сути ничего другого, но пожалуй то, что призвано стать феноменом, может быть потаенным. И именно потому, что феномены ближайшим образом и большей частью *не* даны, нужна феноменология. Скрытость есть антоним к "феномену".

Способ возможной скрытости феноменов разный. Во-первых феномен может быть скрыт в том смысле, что он вообще еще *не открыт.* О его существовании не имеется ни знания ни незнания. Феномен может быть далее *засорен.* Здесь заложено: он был некогда прежде раскрыт, однако подпал снова сокрытию. Оно может стать тотальным или же, как правило, прежде раскрытое еще видимо, хотя только как видимость. Но сколько видимости, столько "бытия". Это сокрытие как "искажение" самое частое и опаснейшее, потому что здесь возможности обмана и дезориентации особенно упорны. Состоящие в распоряжении, но в своей почвенной устойчивости замаскированные бытийные структуры и их концепции заявляют, возможно внутри определенной "системы", свои права. Они выдают себя на основании конструктивной сцепленности внутри системы за нечто не требующее дальнейшего обоснования и "ясное", а потому способное служить исходным пунктом для поступательной дедукции.

Само сокрытие, берется ли оно в смысле потаенности или засоренности или искажения, имеет опять же двоякую возможность. Имеются случайные сокрытия и необходимые, т.е. такие, которые основаны в способе существования раскрытого. Всякое исходно почерпнутое феноменологическое понятие и положение в качестве сообщенного высказывания подлежит возможности вырождения. Оно транслируется внутри пустой понятности, утрачивает свою почвенную устойчивость и становится свободнопарящим тезисом. Возможность окостенения и несхватываемости исходно "ухватчивого" заложена в конкретной работе самой феноменологии. И трудность данного исследования состоит именно в том, чтобы сделать его в позитивном смысле критичным против самого себя.

Способ встречности бытия и бытийных структур в модусе феномена должен быть первым делом *отвоеван* у предметов феноменологии. Отсюда *исходная позиция* анализа, равно как *подход* к феномену и *прохождение* сквозь господствующие сокрытия требуют собственного методического обеспечения. В идее

"изначального" и "интуитивного" схватывания и экспликации феноменов заложена противоположность наивности случайного, "непосредственного" и непродуманного "созерцания".

На почве очерченного предпонятия феноменологии могут теперь быть фиксированы в своем значении также термины "*феноменальный*" и "*феноменологический*". "Феноменальным" именуется то, что дано и поддается экспликации в способе встречности феномена; отсюда речь о феноменальных структурах. "Феноменологическим" называется все то, что принадлежит к способу выявления и экспликации и что составляет требуемую в этом исследовании концептуальность.

Поскольку феномен в феноменологическом смысле есть всегда только то, что составляет бытие, бытие же всегда есть бытие сущего, для нацеленности на высвечивание бытия нужна прежде правильная подача самого сущего. Последнее должно показать себя тоже в генуинно к нему принадлежащем способе подхода. И таким образом расхожая концепция феномена становится феноменологически релевантной. Предзадача "феноменологического" обеспечения образцового сущего как исходного для собственной аналитики всегда уже преднамечена из назначения этой последней.

Взятая предметно-содержательно, феноменология есть наука о бытии сущего – онтология. В данном прояснении задач онтологии возникла необходимость фундаментальной онтологии, которая имеет темой онтологически-онтически особенное сущее, присутствие, а именно так, что ставит себя перед кардинальной проблемой, вопросом о смысле бытия вообще*. Из самого разыскания выяснится: методический смысл феноменологической дескрипции есть *толкование*. λόγος феноменологии присутствия имеет характер ἑρμηνεύειν, герменевтики, *через* которую бытийная понятливость, принадлежащая к самому присутствию, *извещается* о собственном смысле бытия и основоструктурах своего бытия. Феноменология присутствия есть *герменевтика* в исконном значении слова, означающем занятие толкования. Поскольку же через раскрытие смысла бытия и основоструктур присутствия вообще устанавливается горизонт для всякого дальнейшего онтологического исследования неприсутствиеразмерного сущего, эта герменевтика становится вместе и "герменевтикой" в смысле разработки условий возможности всякого онтологического разыскания. И поскольку наконец присутствие обладает онтологическим преимуществом перед всем сущим – как сущее в возможности экзистенции, – герменевтика

как толкование бытия присутствия получает специфический третий – понимая философски, *первичный* смысл аналитики экзистенциальности экзистенции. В этой герменевтике тогда, насколько она онтологически разрабатывает историчность присутствия как онтическое условие возможности историографии, коренится то, что может быть названо "герменевтикой" только в производном смысле: методология историографических наук о духе.

Бытие как основная тема философии не род сущего, и все же оно затрагивает всякое сущее. Его "универсальность" надо искать выше. Бытие и бытийная структура лежат над всяким сущим и всякой возможной сущей определенностью сущего. *Бытие есть transcendens просто**. Трансценденция бытия присутствия особенная, поскольку в ней лежит возможность и необходимость радикальнейшей *индивидуации*. Всякое размыкание бытия как transcendens'а есть *трансцендентальное* познание. *Феноменологическая истина (разомкнутость бытия) есть veritas transcendentalis.*

Онтология и феноменология не две разных дисциплины среди прочих принадлежащих к философии. Оба титула характеризуют саму философию по предмету и способу разработки. Философия есть универсальная феноменологическая онтология, которая, исходя из герменевтики присутствия, как аналитика *экзистенции*** закрепила конец путеводной нити всякого философского вопрошания в том, из чего оно *возникает* и во что оно *отдает*.

Нижеследующие разыскания стали возможны только на почве, заложенной *Э.Гуссерлем,* с "Логическими исследованиями" которого феноменология пробила себе путь. Пояснения предпонятия феноменологии показывают, что ее суть лежит не в том чтобы быть *действительной* как философское "направление"***. Выше действительности стоит *возможность*. Уразумение феноменологии лежит единственно в схватывании ее как возможности.[1]

В отношении нескладности и "некрасивости" выражения внутри нижеследующих анализов позволительно прибавить замеча-

---

[1] Если нижеследующее разыскание идет на какие-то шаги вперед в размыкании "самих вещей", то авт. обязан этим в первую очередь *Э.Гуссерлю,* который через вникающее личное руководство и через свободнейшее предоставление неопубликованных разысканий ознакомил авт. с различнейшими областями феноменологического исследования.

ние: одно дело сообщать повествуя о *сущем*, другое схватить сущее в его *бытии*. Для второй из названных задач не хватает не только большей частью слов, но прежде всего "грамматики". Если позволено сослаться на ранние и на их уровне несравненные бытийно-аналитические исследования, то пусть сравнят онтологические разделы в "Пармениде" *Платона* или четвертую главу седьмой книги "Метафизики" *Аристотеля* с повествовательным разделом из *Фукидида*, и увидят неслыханность формулировок, которые сочли грекам по плечу их философы. И где силы существенно меньше и вдобавок размыкаемая бытийная область онтологически гораздо сложнее чем заданная грекам, трудность формирования понятий и тяжесть выражения будут возрастать.

§ 8. План работы

Вопрос о смысле бытия универсальнейший и пустейший; но в нем заложена вместе и возможность своей ему строжайшей индивидуации до конкретного присутствия.* Получение основопонятия "бытие" и предразметка требуемой им онтологической концептуальности с ее необходимыми видоизменениями нуждаются в конкретной путеводной нити. Универсальности понятия бытия не противоречит "специальность" разысканий – т.е. прорыв к нему путем специальной интерпретации определенного сущего, присутствия, в котором надлежит добыть горизонт для понимания и возможного толкования бытия. Это сущее опять же само в себе "исторично", так что онтологическое просвечивание этого сущего в его *са*мом своем необходимо становится "историографической" интерпретацией.

Разработка бытийного вопроса разветвляется на две задачи; им отвечает расчленение трактата на две части:

Первая часть: Интерпретация присутствия на временность и экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии.

Вторая часть: Основные линии феноменологической деструкции истории онтологии по путеводной нити проблематики темпоральности.

Первая часть распадается на *три раздела:*

1. Подготовительный фундаментальный анализ присутствия.
2. Присутствие и временность.
3. Время и бытие.**

Вторая часть членится равным образом *трехсложно:*

1. Учение *Канта* о схематизме и времени как подготовительная ступень проблематики темпоральности.

2. Онтологический фундамент *декартовского* “cogito sum” и включение средневековой онтологии в проблематику “res cogitans”.

3. Трактат *Аристотеля* о времени как мерило феноменальной базы и границ античной онтологии.

Первая часть

Интерпретация присутствия на временность* и экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии**

Первый раздел
Подготовительный фундаментальный анализ присутствия

Первично опрашиваемое в вопросе о смысле бытия есть сущее характера присутствия. Подготовительная экзистенциальная аналитика присутствия сама в меру ее своеобразия требует предразмечающей экспозиции и отграничения от мнимо параллельных ей исследований (глава 1). При удержании фиксированного исследовательского подхода у присутствия подлежит высвечиванию определенная фундаментальная структура: бытие-в-мире (глава 2). Это "априори" толкования присутствия – не составленная из кусков определенность, но исходно и постоянно цельная структура. Она допускает однако различные взгляды на конституирующие ее моменты. При постоянном имении-в-виду всегда предшествующей целости этой структуры надо феноменально выделить названные моменты. И так предметом анализа становятся: мир в его мирности (глава 3), бытие-в-мире как событие и бытие самости (глава 4), бытие-в как таковое (глава 5). На почве анализа этой фундаментальной структуры становится возможно предварительное прояснение бытия присутствия. Его экзистенциальный смысл есть *забота* (глава 6).

Первая глава
Экспозиция задачи подготовительного анализа присутствия

§ 9. Тема аналитики присутствия

Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы*** сами. Бытие этого сущего *всегда мое.* В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию****. Как сущее этого бы-

тия оно препоручено своему собственному бытию. *Бытие** есть то, о чем для самого этого сущего всегда идет дело. Из этой характеристики присутствия вытекает двоякое:

1. "Сущность" этого сущего лежит в его б ы т ь.** Что-бытие (essentia) этого сущего, насколько о нем вообще можно говорить, должно пониматься из его бытия (existentia). Онтологическая задача тут именно показать, что если мы избираем для бытия этого сущего обозначение экзистенция, этот титул не имеет и не может иметь онтологического значения традиционного термина existentia; existentia онтологически равносильна *наличности*, которая сущему характера присутствия в принципе не подходит. Путаница устраняется тем, что для титула existentia мы всегда употребляем выражение *наличие*, а экзистенцию как бытийное определение отводим только присутствию.

"Сущность" присутствия лежит в его экзистенции. Выделимые в этом сущем черты поэтому суть не наличные "свойства" некоего так-то и так-то "выглядящего" наличного сущего, но всякий раз возможные для него способы быть и только это. Всякая такость этого сущего есть первично бытие. Отсюда титул "присутствие", каким мы обозначаем это сущее, выражает не его ч т о, как стол, дом, дуб, но бытие.***

2. Бытие, *о котором* для этого сущего идет дело в его бытии, всегда мое. Присутствие поэтому никогда не фиксируемо онтологически как случай и пример определенного рода сущего как наличного. Такому сущему его бытие "безразлично", вглядываясь точнее, оно "есть" так, что его бытие не может ему быть ни безразличным ни небезразличным. Рассмотрение присутствия сообразно *всегда-моему* характеру этого сущего должно постоянно включать *личное* местоимение: "я есмь", "ты есть".****

И присутствие мое опять же всякий раз в том или этом способе быть. Так или иначе уже всегда решено, каким способом присутствие всякий раз мое. Сущее, для которого в его бытии дело идет о самом этом бытии, относится к своему бытию как к наиболее своей возможности. Присутствие *есть* всегда своя возможность и "имеет" ее не всего лишь свойством как нечто наличное. И поскольку присутствие есть по сути всегда своя возможность, это сущее *может* в своем бытии "выбрать" само себя, найти, может потерять себя, соотв. никогда и лишь "мнимо" найти. Потерять себя и пока еще не найти себя оно может лишь поскольку по своей сути оно в возможности *собственное*, т.е. само свое. Два бытийных модуса *соб-*

ственности и *несобственности* – эти выражения избраны терминами в строгом смысле слова – коренятся в том, что присутствие вообще определяется через в с е г д а - м о е. Несобственность присутствия означает однако не где-то "меньше" бытия или "низшую" ступень бытия. Несобственность может наоборот обусловить полнейшую конкретность присутствия в его деловитости, активности, заинтересованности, жизнерадостности.

Две намеченных тут черты присутствия – во-первых, приоритет "existentia" перед essentia и затем свойство в с е г д а - м о е г о – уже показывают, что аналитика этого сущего встает перед своеобразной феноменальной областью. Это сущее никогда не имеет способа бытия вещей лишь наличных внутри мира. Потому его и нельзя тематически задать способом обнаружения наличности. Верное задание его настолько не само собой разумеется, что само определение этого сущего составляет важную часть его онтологической аналитики. С обеспечением правильного задания этого сущего стоит и падает возможность вообще довести бытие такого сущего до понятности. Сколь бы предварительным ни был анализ, он всегда уже требует обеспечения правильной установки.

Присутствие определяется как сущее всякий раз из возможности, какая оно *есть* и как-то понимает в своем бытии. Это формальный смысл устройства экзистенции присутствия. Здесь однако лежит указание для *онтологической* интерпретации этого сущего развернуть проблематику его бытия* из экзистенциальности его экзистенции. Но это никак не значит конструировать присутствие из конкретной возможной идеи экзистенции. Присутствие надо в начале анализа интерпретировать именно не в особности определенного экзистирования, но вскрыть в его индифферентном б л и ж а й ш и м о б р а з о м и б о л ь ш е й ч а с т ь ю. Эта индифферентность обыденного присутствия *не ничто*, но позитивная феноменальная черта этого сущего. Из этого рода бытия и обратно в него всякое экзистирование есть как оно есть. Мы именуем эту обыденную индифферентность присутствия термином *серединность*.

И вот поскольку усредненная обыденность составляет онтическое б л и ж а й ш и м - о б р а з о м этого сущего, при экспликации присутствия ее имели обыкновение и все время продолжают *перескакивать*. Онтически ближайшее и известное есть онтологически самое далекое, неузнанное и в его онтологическом значении постоянно просмотренное. Когда *Августин* спрашивает: Quid autem propinquius meipso mihi? и должен ответить: ego certe

laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii[1], то это верно не только об онтической и доонтологической непрозрачности присутствия, но в еще большей мере об онтологической задаче не просто не упустить это сущее в его феноменально ближайшем способе бытия, но и сделать доступным в позитивной характеристике.

Усредненную повседневность присутствия нельзя брать как простой "аспект". В ней тоже, и даже в модусе несобственности, лежит a priori структура экзистенциальности. В ней тоже дело для присутствия идет определенным образом о его бытии, к которому оно относится в модусе средней повседневности, и будь то даже лишь в модусе бегства *от нее* и забвения *себя*.

Но экспликация присутствия в его средней повседневности дает не только где-то усредненные структуры в смысле расплывчатой неопределенности. Что онтически *есть* способом серединности, онтологически очень даже может быть схвачено в содержательных структурах, которые структурно не отличаются от онтологических определений скажем *собственного* бытия присутствия.

Все экспликаты, возникающие из аналитики присутствия, получены во внимании к структуре его экзистенции. Поскольку они определяются из экзистенциальности, мы называем бытийные черты присутствия *экзистенциалами*. Их надо четко отделять от бытийных определений неприсутствиеразмерного сущего, которые мы именуем *категориями*. Это выражение берется и фиксируется тут в его первичном онтологическом значении. Античная онтология имеет образцовой почвой своего толкования бытия внутримирно встречное сущее. Способом доступа к нему считается νοεῖν, соотв. λόγος. Сущее встречно в них. Но бытие этого сущего должно поддаваться схватыванию в каком-то особенном λέγειν (с-казывании), чтобы это бытие заранее стало понятно как то, что оно есть и во всяком сущем уже есть. Это всегда уже предшествующее обращение к бытию в об-суждении (λόγος) сущего есть καθηγορεῖσθαι. Слово значит ближайшим образом: публично обвинить, высказать нечто кому начистоту. В онтологическом применении термин означает: как бы высказать сущему начистоту, что оно всегда уже есть как сущее, т.е. дать для всех его увидеть в его бытии.

[1] Confessiones, lib. 10, cap. 16.

Высматриваемое и видимое в таком показании есть καθηγορίαι. Они охватывают априорные определения сущего, по-разному открытого для рассмотрения и обсуждения в *логосе*. Экзистенциалы и категории суть две основовозможности бытийных черт. Отвечающее им сущее требует всегда разного способа первичного опроса: сущее есть *кто* (экзистенция) или *что* (наличность в широчайшем смысле). О взаимосвязи этих двух модусов черт бытия можно говорить только из уже проясненного горизонта бытийного вопроса.

Во Введении было уже отмечено, что в экзистенциальной аналитике присутствия выдвигается попутно задача, настоятельность которой едва ли меньше чем у самого бытийного вопроса: выявление *того* априори, которое должно проявиться, чтобы стал возможен философский разбор вопроса "что такое человек". Экзистенциальная аналитика присутствия лежит *до* всякой психологии, антропологии и уж подавно биологии. В отграничении от этих возможных разысканий присутствия тема аналитики способна получить еще более отчетливые очертания. Ее необходимость одновременно даст этим доказать себя еще убедительнее.

§ 10. Отграничение аналитики присутствия от антропологии, психологии и биологии

После первой позитивной разметки темы разыскания ее воспретительная характеристика остается все еще нелишней, хотя соображения о том, чего не следует делать, легко становятся неплодотворными. Надлежит показать, что прежние нацеленные на присутствие постановки вопроса и разыскания,* без ущерба для их предметной результативности, мимо собственной, *философской* проблемы промахиваются; что они тем самым, пока они упорствуют в этом промахе, не вправе претендовать на *способность* вообще достичь того, к чему по сути стремятся. Отграничение экзистенциальной аналитики от антропологии, психологии и биологии относится только к принципиально онтологическому вопросу. "Научно-теоретически" они неизбежно недостаточны уже просто потому, что научная структура названных дисциплин – не скажем "научность" работающих над их развитием – сегодня целиком и полностью проблематична и нуждается в новых стимулах, долженствующих возникнуть из онтологической проблематики.

В исторической ориентировке прицел экзистенциальной аналитики можно пояснить так: *Декарт*, кому приписывают открытие

cogito sum как исходной базы новоевропейского философского вопрошания, исследовал cogitare своего ego – в известных границах. Напротив *sum* он оставляет полностью неразобранным, хотя оно вводится с той же исходностью что и cogito. Аналитика ставит онтологический вопрос о бытии этого sum. Если оно определено, то способ бытия его cogitationes становится впервые уловим.

Конечно, это пояснение цели аналитики историческим примером вместе с тем обманчиво. Одной из ее первых задач будет доказать, что введение ближайшей данности Я и субъекта в принципе промахивается мимо феноменального состава присутствия. Всякая идея "субъекта" ***онтологически*** влечет за собой – если не очищена предшествующим определением онтологического основания – введение еще и subiectum (ὑποκείμενον), с каким бы воодушевлением при этом ни восставали против "душевной субстанции" или "овеществления сознания". Вещность сама нуждается прежде в выявлении своего онтологического происхождения, чтобы можно было спросить, что же надо все-таки ***позитивно*** понимать под неовеществленным ***бытием*** субъекта, души, сознания, духа, личности. Эти титулы все именуют определенные, "формабельные" области феноменов, но их применению всегда сопутствует странное отсутствие потребности спросить о смысле означенного ими сущего. Дело поэтому никак не в своеволии терминологии, если мы избегаем этих титулов, равно как выражений "жизнь" и "человек", для обозначения сущего, которое есть мы сами.

А с другой стороны в верно понятой тенденции всей научной серьезной "философии жизни" – слово звучит как ботаника растений – неявно лежит тенденция к пониманию бытия присутствия.* Бросается в глаза, и здесь принципиальный порок этой философии,** что "жизнь" сама не становится как способ бытия онтологически проблемой.

Исследования *Дильтея* воодушевлены постоянным вопросом о "жизни". "Переживания" этой "жизни" он пытается понять в их структурной и генетической взаимосвязи из целого этой жизни. Философски релевантное его "психологии наук о духе" надо искать не в том, что она больше не ориентируется на психические элементы и атомы и не намерена уже склеивать психическую жизнь из фрагментов, ориентируясь наоборот на "жизненное целое" и "гештальты", – но что при всем том она ***прежде*** всего была на пути к вопросу о "жизни". Конечно здесь же всего сильнее кажут

себя границы ее проблематики и концептуальности, в которой ей пришлось себя выразить. Но эти границы делят с *Дильтеем* и *Бергсоном* все обусловленные ими направления "персонализма" и все тенденции к философской антропологии. Даже существенно более радикальная и проницательная феноменологическая интерпретация личности не достигает измерения вопроса о бытии присутствия. При всем различии вопрошания, проведения и научной ориентации, интерпретация личности у *Гуссерля*[1] и *Шелера* во многом совпадает. Вопрос о самом по себе "личном *бытии*" ими уже не ставится. Интерпретацию *Шелера* мы выбираем примером не только потому что она литературно доступна[2], но потому что *Шелер* отчетливо подчеркивает и пытается определить личное бытие как таковое путем отграничения специфического бытия поступков от всего "психического". Личность по *Шелеру* никогда нельзя мыслить как вещь или субстанцию, она "есть скорее непосредственно сопереживаемое *единство* пере-живания, – не какая-то всего лишь мыслимая вещь позади или вовне непосредственно пережитого."[3] Личность не есть вещное субстанциальное бытие. Далее, бытие личности не может сводиться к тому, чтобы быть субъектом разумных поступков известной законосообразности.

Личность не вещь, не субстанция, не предмет. Этим подчеркивается то самое, что указывает *Гуссерль*[4], когда он для един-

---

[1] Разыскания *Э.Гуссерля* о "личности" пока не опубликованы. Принципиальная ориентация проблематики вырисовывается уже в статье "Философия как строгая наука", Логос 1 (1910) с. 319. Разыскание далеко продвинуто во второй части "Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии" (Husserliana IV), первая часть которых (ср. данный Ежегодник т. I [1913]) представляет проблематику "чистого сознания" как почвы для исследования конституции любой реальности. Вторая часть предлагает подробные конститутивные анализы и трактует их в трех разделах: 1) Конституция материальной природы. 2) Конституция одушевленной природы. 3) Конституция духовного мира (персоналистская установка в противоположность натуралистической). Гуссерль начинает свои изложения словами: "*Дильтей* уловил правда целеполагающие проблемы, направления предстоящей работы, но к формулировке решающих проблем и к методически правильным решениям он не пробился". После этой первой разработки Гуссерль еще плотнее подошел к проблемам и важные фрагменты сообщил в своих Фрейбургских лекциях.*

[2] Ср. данный Ежегодник т. I, 2 (1913) и II (1916), ср. особ. с. 242 слл.

[3] Там же II, с. 243.

[4] Ср. Логос I, там же.

ства личности требует по сути другой конституции чем для природных вещей. Что *Шелер* говорит о личности, он формулирует также для актов: "Но никогда поступок не есть также и предмет; ибо к существу бытия поступков принадлежит быть переживаемыми только в совершении и данными в рефлексии".[1] Акты суть нечто непсихическое. К существу личности принадлежит, что она экзистирует лишь в совершении интенциональных актов, она таким образом сущностно *не* предмет. Всякая психическая объективация, стало быть всякое принятие актов за нечто психическое идентичны деперсонализации. Личность во всяком случае дана как совершитель интенциональных актов, связанных единством смысла. Психическое бытие поэтому не имеет отношения к личному бытию. Поступки совершаются, личность совершитель актов. Но каков онтологический смысл "совершения", как позитивно онтологически определить способ бытия личности? Критический вопрос не может здесь остановиться. Вопрос стоит о бытии целого человека, кого привыкли считать телесно-душевно-духовным единством. Тело, душа, дух могут опять же именовать области феноменов, поддающиеся тематическому обособлению в видах определенных исследований; в известных границах их онтологическая неопределенность может не тяготить. Но в вопросе о бытии человека это бытие нельзя суммирующе вычислять из подлежащих сверх того опять сначала определению способов бытия тела, души, духа. И для самой развертывающейся таким путем онтологической попытки предпосылкой должна была бы стать идея бытия целого. Чем однако принципиальный вопрос о бытии присутствия загражден или сбит с пути, так это сплошной ориентацией на античнохристианскую антропологию, на чей недостаточный онтологический фундамент персонализм и философия жизни тоже закрывают глаза. Традиционная антропология несет в себе:

1. Определение человека: ζῷον λόγον ἔχον в интерпретации: animal rationale, разумное живое существо. Способ бытия ζῷον понимается здесь опять же в смысле наличествующего и случающегося. λόγος — более высокое оснащение, чей способ бытия остается столь же темным как и у составленного так сущего.

2. Другая путеводная нить для определения бытия и существа человека *теологическая:* καὶ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ὁμοίωσιν, faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem.[2] Христианско-теологическая

---

[1] Там же с.246.

[2] Genesis I, 26.

антропология получает отсюда с привлечением античной дефиниции толкование сущего, которое мы именуем человеком. Но равно как бытие Бога онтологически интерпретируется средствами античной онтологии, так туда же и бытие ens finitum. Христианская дефиниция была в ходе Нового времени детеологизирована. Но идея "трансценденции", что человек есть нечто перехлестывающее через себя, имеет свои корни в христианской догматике, о которой никто не захочет сказать, что она когда-либо делала онтологически проблемой бытие человека. Эта идея трансценденции, по которой человек больше чем разумное существо, воздействовала в различных видоизменениях. Ее происхождение можно проиллюстрировать на следующих цитатах: "His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus *transcenderet* usque ad Deum et aeternam felicitatem".[1] "Тем, что человек *восклоняется* до Бога и Его Слова, он показывает ясно, что по своей природе он как-то теснее прирожден Богу, как-то больше *в Него пошел*, имеет *с* Ним какую-то *связь,* и все это без сомнения из того проистекает, что он сотворен по *образу* Божию."[2]

Релевантные для традиционной антропологии истоки, греческая дефиниция и теологическая путеводная нить, показывают, что через определение сущности сущего "человек" вопрос о его бытии оказывается забыт, это бытие берется скорее как "самопонятное" в смысле *наличествования* прочих сотворенных вещей. Обе эти путеводные нити переплетаются в новоевропейской антропологии с ее методическим отправлением от res cogitans, сознания, взаимосвязи переживания. А поскольку cogitationes остаются онтологически тоже неопределенными, соотв. опять же имплицитно берутся "само собой разумеется" за некую "данность", "бытие" которой не подлежит никакому вопросу, антропологическая проблематика остается в своих решающих онтологических основаниях неопределенной.

То же самое не менее верно о "*психологии*", чья антропологическая тенденция сегодня обозначилась недвусмысленно. Недостающий онтологический фундамент не может быть заменен также и тем, что антропологию и психологию встраивают в общую *биологию.* В порядке возможного осмысления и толкования биология как "наука о жизни" фундирована в онтологии присутствия,

[1] *Кальвин*, Institutio I, 15, § 8.

[2] *Цвингли*, О ясности Слова Божия. (Немецкие сочинения I, 56).

хотя и не исключительно в ней. Жизнь есть свой особый образ бытия, но по сути доступный только в присутствии. Онтология жизни осуществляется на пути привативной интерпретации; ею определяется то, что должно быть, чтобы могло быть нечто такое как просто-только-жизнь. Жизнь не есть ни чистое наличествование, ни однако же и присутствие. Присутствие опять же никогда не получится онтологически определить, установив его как жизнь (онтологически неопределенную) – и сверх того еще что-то другое.

Указанием на отсутствие в антропологии, психологии и биологии однозначного, онтологически достаточно обоснованного ответа на вопрос об *образе бытия* этого сущего, которое есть мы сами, никакого суждения о позитивной работе этих дисциплин не вынесено. С другой стороны однако надо снова и снова доводить до сознания, что эти онтологические основания никогда не могут быть гипотетически выведены из эмпирического материала, что они напротив всегда уже "присутствуют" и тогда, когда эмпирический материал просто еще *собирается*. Что позитивное исследование этих оснований не видит и принимает их за самопонятные, не доказательство тому, что они не лежат в основании и не в более радикальном смысле проблематичны, чем способен быть любой тезис позитивной науки.[1]

§ 11. Экзистенциальная аналитика и интерпретация первобытного присутствия. Трудности получения "естественного понятия мира"

Интерпретация присутствия в его повседневности однако не тожественна описанию первобытной ступени присутствия, знание которой может быть эмпирически добыто антропологией. *Обыденность не совпадает с первобытностью.* Обыденность есть напротив бытийный модус присутствия и тогда и именно тогда, когда присутствие движется в высокоразвитой и дифференцированной

---

[1] Но раскрытие априорного не "априористическая" конструкция. Через *Э.Гуссерля* мы снова научились не только понимать смысл всякой подлинной философской "эмпирии", но и владеть необходимым тут инструментарием. "Априоризм" есть метод всякой научной философии, понимающей саму себя. Поскольку он не имеет отношения к конструкции, исследование априори требует правильной подготовки феноменальной почвы. Ближайший горизонт, который должен быть предоставлен готовым для аналитики присутствия, лежит в его средней повседневности.

культуре. С другой стороны и у первобытного присутствия есть свои возможности необыденного бытия, есть *своя* специфическая повседневность. Ориентация анализа присутствия на "жизнь первобытных народов" может иметь позитивное методическое значение, поскольку "первобытные феномены" часто менее скрыты и усложнены каким-то уже далеко зашедшим самотолкованием соотв. присутствия. Первобытное присутствие говорит часто прямее из исходного погружения в "феномены" (взятые в дофеноменологическом смысле). Его, глядя от нас, возможно беспомощные и грубые понятия могут позитивно способствовать генуинному выявлению онтологических структур феноменов.

Но до сих пор знание о первобытных предоставляется нам этнологией. А она уже при первом "протоколировании" материала, его отсеве и обработке движется в определенном предпонимании и толковании человеческого бытия вообще. Не решенное дело, предлагает ли обыденная психология или даже научная психология и социология, которую несет с собой этнолог, научную гарантию адекватной возможности подхода к исследуемым феноменам, их толкования и преподания. И здесь положение дел оказывается таким же как в ранее названных дисциплинах. Этнология сама уже предполагает удовлетворительную аналитику присутствия в качестве путеводной нити. Поскольку однако позитивные науки и не "могут" и не обязаны дожидаться онтологической работы философии, продвижение исследования будет достигаться не как "прогрессивное движение", но как *возобновление* и онтологически более прозрачная очистка всего онтически вскрытого.[1]

---

[1] В последнее время *Э.Кассирер* сделал мифическое присутствие темой философской интерпретации, ср. "Философия символических форм". Вторая часть: Мифическое мышление. 1925. В распоряжение этнологического исследования этим разысканием предоставлены путеводные нити более широкого охвата. От философской проблематики глядя остается вопрос, достаточно ли прозрачны тут основания интерпретации, в частности способна ли архитектоника *кантовской* Критики ч. р. и ее систематическое содержание вообще предоставить возможный каркас для подобной задачи или же здесь требуется какой-то новый и более оригинальный приступ. Кассирер сам видит возможность подобной задачи, как показывает примечание с.16, где К. указывает на разомкнутые Гуссерлем феноменологические горизонты. В дискуссии, которую авт. имел возможность провести с К. по поводу доклада в Гамбургской местной группе Кантовского общества в декабре 1923 о "задачах и путях феноменологического исследования", уже проявилось согласие относительно требований экзистенциальной аналитики, намеченных в названном докладе.

Сколь бы легким ни было формальное отграничение онтологической проблематики в противоположность онтическому исследованию, проведение и прежде всего *постановка* экзистенциальной аналитики присутствия остается не без трудностей. В ее задаче заложен дезидерат, который давно беспокоит философию,* но при исполнении которого она снова и снова отказывает: *выработка идеи "естественного понятия мира"*. Для плодотворного приступа к этой задаче доступное сегодня богатство знания разнообразнейших и отдаленнейших культур кажется благоприятным. Но это только видимость. По сути такое сверхбогатое знание уводит от распознания собственной проблемы. Синкретическое всесопоставление и типизация сами по себе еще не дают действительного понимания того, что тут предлежит упорядоченным. Подлинный принцип порядка имеет свое особое предметное содержание, через упорядочение никогда не обнаружимое, но в нем уже предполагаемое. Так для упорядочения образов мира потребна эксплицитная идея мира вообще. И если "мир" сам есть конститутив присутствия, концептуальная разработка феномена мира требует вникания в основоструктуры присутствия.

Позитивные характеристики и негативные соображения этой главы имели цель направить по верному пути понимание нижеследующей интерпретации в ее тенденции и направленности вопросов. В продвижение существующих позитивных дисциплин онтология может сделать лишь косвенный вклад. Она сама для себя имеет самостоятельное назначение, раз уж вопрос о бытии за рамками ознакомления с сущим остается стимулом всякого научного искания.

Вторая глава

Бытие-в-мире вообще как основоустройство присутствия

§ 12. Разметка бытия-в-мире из ориентации на бытие-в как таковое

В подготовительных разборах (§ 9) мы уже выделили черты бытия, призванные доставить надежный свет для дальнейшего разыскания, но вместе с тем сами получающие в этом разыскании свою структурную конкретность. Присутствие есть сущее, которое, по-

нимая в своем бытии, относится к этому бытию. Тем самым заявлено формальное понятие экзистенции. Присутствие экзистирует. Присутствие есть далее сущее, которое всегда я сам. К экзистирующему присутствию принадлежит его всегда-мое как условие возможности собственности и несобственности. Присутствие экзистирует всегда в одном из этих модусов, соотв. в их модальной индифферентности.

Эти бытийные определения присутствия должны быть теперь однако увидены и поняты a priori на основе бытийного устройства, которое мы именуем *бытием-в-мире*. Правильная постановка аналитики присутствия состоит в толковании этого устройства.

Составное выражение "бытие-в-мире" уже в своем облике показывает, что им подразумевается *единый* феномен. Эта первичная данность должна быть увидена в целом. Неразложимость на сочленимые компоненты не исключает многосложности структурных моментов этого устройства. Помеченная этим выражением феноменальная данность допускает действительно троякий взгляд. Если мы будем прослеживать ее, предваряюще фиксируя целый феномен, то удастся выделить:

1) "*В-мире*"; относительно этого момента встает задача спросить об онтологической структуре "мира" и определить идею *мирности* как таковой (ср. гл. 3 дан. разд.).

2) *Сущее*, всегда существующее способом бытия-в-мире. Искомое в нем то, о чем мы спрашиваем в "кто?" В феноменологическом показе должно прийти к определенности, кто существует в модусе средней повседневности присутствия (ср. гл. 4 дан. разд.).

3) *Бытие-в* как таковое; подлежит выявлению онтологическая конституция самого этого *в* (ср. гл. 5 дан. разд.). Всякое выявление одного из этих конститутивных моментов означает выявление и других, что означает: всякий раз увидение всего феномена. Бытие-в-мире есть конечно a priori необходимое устройство присутствия, но далеко не достаточное чтобы вполне определить его бытие. До тематического раздельного анализа трех выделенных феноменов попытаемся дать ориентирующую характеристику названного последним конститутивного момента.

Что значит *бытие-в?* Ближайшим образом мы дополняем выражение до бытия "в мире" и склонны понимать это бытие-в

как “бытие в...”. Этим термином именуется способ бытия сущего, которое есть “в” каком-то другом, как вода “в” стакане, одежда “в” шкафу. Мы подразумеваем под этим “в” отношение бытия двух протяженных “в” пространстве сущих друг к другу по их месту в этом пространстве. Вода и стакан, одежда и шкаф суть одинаково “в” пространстве “при” месте. Это бытийное отношение можно расширить, напр.: скамья в аудитории, аудитория в университете, университет в городе и т.д. до: скамья “в мировом пространстве”. Эти сущие, бытие которых одного-“в”-другом поддается такому определению, все имеют тот же способ наличного бытия, что вещи, встречающие “внутри” мира. Наличие “в” чем-то наличном, соналичие в чем-то того же бытийного рода в смысле определенной пространственной соотнесенности суть онтологические черты, именуемые у нас *категориальными*, такими, которые принадлежат сущему неприсутствиеразмерного образа бытия.

Бытие-в подразумевает напротив бытийное устройство присутствия и есть *экзистенциал*. Но тогда тут нельзя думать о наличном бытии телесной вещи (человеческого тела) “в” наличном сущем. Бытие-в тем менее означает пространственное “друг-в-друге” наличных вещей, что “in” исходно имеет не смысл пространственного отношения названного рода[1]; “in” идет от корня innan-, селиться, обитать, пребывать; “an” значит: я привык, доверился, ухаживаю за чем; оно имеет значение colo в смысле habito и diligo. Сущее, которому присуще бытие-в в этом смысле, мы характеризуем как сущее, которое всегда есмь я сам. Выражение “bin”, “есмь”, связано с “bei”, “при”, и значит опять же: я обитаю, пребываю при... в мире так и так вот освоенном. Быть,* понятое как инфинитив от “я есмь”, т.е. как экзистенциал, значит обитать при..., быть доверительно близким с... *Бытие-в есть соответственно формальное экзистенциальное выражение бытия присутствия,*** *имеющего сущностное устройство бытия-в-мире.*

“Бытие при” мире в еще точнее истолкуемом смысле растворения в мире есть экзистенциал, фундированный в бытии-в. Поскольку в настоящих анализах дело идет об *увидении* исходной бытийной структуры присутствия, соразмерно феноменальному содержанию которой должны артикулироваться бытийные понятия, и поскольку эта структура в принципе не уловима через традиционные онтологи-

---

[1] Ср. *Якоб Гримм*, Kleinere Schriften, т. VII, с. 247.

ческие категории, к “бытию при” тоже надо еще присмотреться. Мы снова избираем путь отмежевания от онтологически сущностно иного – т.е. от категориального бытийного отношения, выражаемого теми же средствами языка. Такие феноменальные актуализации легко смазываемых онтологических различий надо проводить ***намеренно,*** даже рискуя разбирать “само собой разумеющееся”. Состояние онтологической аналитики показывает однако, что мы далеко не удовлетворительно “схватываем” это само собой разумеющееся и еще реже толкуем его в бытийном смысле и еще меньше располагаем адекватными структурными понятиями надежного чекана.

“Бытие при” мире как экзистенциал никогда не подразумевает какого-то совместно-наличного-бытия случающихся вещей. Не существует никакой “рядоположности” одного сущего, именуемого “присутствие”, и другого сущего, именуемого “мир”. Совместность двух наличных вещей мы правда иногда словесно напр. так выражаем: “стол стоит ‘при’ двери”, “стул ‘касается’ стены”. О касании, беря строго, тут никак не может быть речи, а именно не потому, что в конце концов при более точной проверке между стулом и стеной удается констатировать промежуточное пространство, а потому что стул в принципе, будь даже промежуточное пространство равно нулю, не может касаться стены. Предпосылкой такому было бы допущение, что стена способна *встретиться* “для” стула. Сущее способно касаться наличного внутри мира сущего только если изначально имеет бытийный образ бытия-в, – если с его бытием-вот ему уже открыто нечто подобное миру, из которого сущее может раскрыться в касании, став так доступным в своем наличествовании. Два сущих, которые наличны внутри мира и сверх того сами по себе *безмирны*, никогда не могут друг друга “касаться”, ни одно не может “*быть*” “*при*” другом. Добавление: “сверх того безмирны” опускать нельзя, поскольку и сущее, которое не безмирно, напр. само присутствие, тоже наличествует “в” мире, точнее сказать: с известным правом в известных границах *может* быть *воспринято* как лишь наличное. Для этого необходимо полное отвлечение от, соотв. невидение экзистенциального устройства бытия-в. С этим возможным восприятием “присутствия” как чего-то наличного и всего лишь наличного нельзя однако смешивать некий *свой* присутствию способ “наличествовать”. Это наличествование становится недоступным при отвлечении от специфических структур присутствия, приоткрываясь только в опережающем понимании их. Присутствие понимает *са*мое свое бытие в

3*

смысле известного “эмпирического наличия”[1]. И однако “эмпиричность” эмпирии собственного присутствия онтологически в корне отлична от эмпирического существования какой-нибудь породы камней. Эмпиричность факта присутствия, в качестве какого всякий раз существует любое присутствие, мы называем *фактичностью.* Переплетенную структуру этой бытийной определенности даже *как проблему* можно впервые уловить только в свете уже разработанных основоустройств присутствия. Понятие фактичности заключает в себе: бытие-в-мире “внутримирного” сущего, именно так, что это сущее может понимать себя как сопряженное в своем “историческом пути” с бытием сущего, встречного ему внутри его собственного мира.

Ближайшим образом надлежит увидеть лишь онтологическую разницу между б ы т и е м - в как экзистенциалом и “внутриположностью” одного наличного в другом как категорией. Когда мы отграничиваем бытие-в, то не отказываем присутствию во всякого рода “пространственности”. Наоборот: присутствие имеет даже собственное “бытие-в-пространстве”, что однако со своей стороны возможно только *на основе бытия-в-мире вообще.* Оттого и не удается онтологически прояснить бытие-в через онтическую характеристику, допустим сказав: бытие-в в мире есть духовное свойство, а “пространственность” человека качество его телесности, всегда “фундированное” вместе с тем его соматикой. Так мы опять остаемся при некоем соналичии духовной вещи такого-то устройства с телесной вещью, и бытие составленного из них сущего остается как такое совсем туманным. Понятость бытия-в-мире как сущностной структуры присутствия впервые позволяет вникнуть в *экзистенциальную пространственность* присутствия. Это охраняет нас от неувидения, соотв. поспешного отметания этой структуры, каковое отметание не онтологически, но “метафизически” мотивировано наивным мнением, что человек есть ближайшим образом духовная вещь, переносимая затем “в” пространство.

Бытие-в-мире присутствия всегда уже разбросалось или даже раскололось с его фактичностью на определенные способы бытия-в. Многосложность этих способов бытия-в примерно обозначается следующим перечислением: иметь дело с чем, изготовлять что, обрабатывать и взращивать что, применять что, упускать и дать пропасть чему, предпринимать, пробивать, узнавать, опрашивать, рассматривать, обгова-

---

[1] Ср. § 29.

ривать, обусловливать... Эти способы бытия-в имеют подлежащий еще подробной характеристике бытийный образ *озабочения*. Способы озабочения это и *дефективные* модусы небрежения, упущения, отказа, халатности, все модусы "только лишь" по отношению к возможностям озабочения. Титул "озаботиться" имеет ближайшим образом свое донаучное значение и может значить: что-то исполнять, устраивать, "доводить до ума". Выражение может также подразумевать: чем-то озаботиться в смысле "что-то себе раздобыть". Далее, мы употребляем его в характерном обороте: я озабочен, что предприятие не удастся. "Озабоченность" значит здесь что-то вроде опасения. На фоне этих донаучных, онтических значений выражение "озаботиться" в данном исследовании употребляется как онтологический термин (экзистенциал) для обозначения бытия возможного бытия-в-мире. Титул выбран не потому что, скажем, присутствие прежде всего и в большой мере экономично и "практично", но потому что само бытие присутствия предстоит увидеть как *заботу*. Это выражение опять же надо брать как онтологическое структурное понятие (ср. гл. 6 дан. разд.). Оно не имеет отношения к "тяготам", "омраченности" и "житейским заботам", онтически находимым в каждом присутствии. Подобное, равно как "беззаботность" и "веселость", онтически возможно лишь поскольку присутствие ***онтологически*** понятое есть забота. Коль скоро к присутствию сущностно принадлежит бытие-в-мире, его бытие к миру есть по сути озабочение.*

Быть-в согласно сказанному не "свойство", которым оно временами обладает, временами нет, *без* которого оно могло бы *быть* не хуже чем с ним. Человек не "есть" и сверх того имеет еще бытийное отношение к "миру", который он себе по обстоятельствам заводит. Присутствие никогда не есть "сначала" как бы свободное-от-бытия-в сущее, которому порой приходит охота завязать "отношение" к миру. Такое завязывание отношений к миру возможно только *потому что* присутствие есть, какое оно есть, как бытие-в-мире. Это бытийное устройство не оттого лишь впервые возникает, что кроме сущего с характером присутствия наличествует еще другое сущее и с ним сталкивается. "Столкнуться" это другое сущее "с" присутствием может лишь поскольку вообще способно само от себя показаться внутри *мира*.

Заезженное сегодня выражение "человек имеет свой окружающий мир" до тех пор онтологически ничего не говорит, пока это "имеет" остается неопределенным. "Имение" по своей возможности фундировано

в экзистенциальном устройстве бытия-в. Сущее по сути этим способом, присутствие может эксплицитно открывать встречное сущее окружающего мира, знать о нем, располагать им, *иметь* "мир". Онтически тривиальные слова "иметь окружающий мир" онтологически проблема. Решение ее требует не иначе как прежде онтологически достаточного определения бытия присутствия. Если в биологии – прежде всего снова после *К.Э.фон Баэра* – делают употребление из этого бытийного устройства, то нельзя заключать о "биологизме" его философского употребления. Ибо и биология как позитивная наука никогда не может найти и определить эту структуру – она должна предполагать ее и постоянно делать из нее употребление.* Сама же структура и как априори тематического предмета биологии может быть философски развернута только если прежде понята как структура присутствия. Лишь в ориентации на так понятую онтологическую структуру можно априори на пути привации очертить бытийное устройство "жизни". Онтически равно как онтологически бытие-в-мире как озабочение имеет приоритет. В аналитике присутствия эта структура получает свою основоположную интерпретацию.

Но не движется ли данное пока определение этого бытийного устройства исключительно в негативных высказываниях? Мы всё слышим лишь, чт*о* это якобы столь фундаментальное бытие-в *не* есть. В самом деле. Но этот перевес негативной характеристики не случайность. Она сама наоборот свидетельство своеобразия феномена и через то в подлинном, самому феномену соразмерном смысле позитивна. Феноменологическое выявление бытия-в-мире имеет характер отвода искажений и сокрытий, *поскольку* этот феномен во всяком присутствии известным образом сам всегда уже "увиден". И это так, *поскольку* он составляет основоустройство присутствия, с его бытием всегда уже разомкнут для его бытийной понятливости. Но феномен обычно и всегда уже равно основательно перетолкован или истолкован онтологически неудовлетворительно.** Только это 'известным образом видеть и все же толковать большей частью криво' само коренится не в чем ином как в бытийном устройстве присутствия, в меру которого само себя – и т.е. свое бытие-в-мире тоже – оно онтологически понимает ближайшим образом из *того* сущего и его бытия, которое *не* есть оно само, но которое встречает его "внутри" его мира.

В самом присутствии и для него это бытийное устройство всегда уже как-то знакомо. И если его надо познать, то выступа-

ющее в такой задаче *познание* именно *само себя* – как познание мира – берет за образец отношения "души" к миру. Познание мира (νοεῖν), соотв. рассмотрение и обсуждение мира (λόγος) функционирует поэтому как первичный модус бытия-в-мире, без того чтобы это последнее было осмыслено как таковое. Поскольку же эта бытийная структура остается онтологически недоступна, но все же онтически воспринимается как "отношение" между сущим (миром) и сущим (душой), и поскольку бытие ближайшим образом понимается в онтологической привязке к сущему как внутримирному, то делается попытка схватить это отношение между названными сущими на основе этих сущих и в смысле их бытия, т.е. как наличествование. Бытие-в-мире – пусть дофеноменологически испытанное и познанное – на путях онтологически неадекватного толкования становится *невидимо*. Устройство присутствия знают теперь – а именно как нечто само собой разумеющееся – только лишь в чеканке неадекватного толкования. Так оно становится потом "самоочевидной" отправной точкой для проблем теории познания или "метафизики познания". Ибо что более само собой разумеется, чем что "субъект" отнесен к "объекту" и наоборот? Это "субъект-объектное отношение" должно быть предпосылкой. Оно оказывается однако — хотя в своей фактичности неприкосновенной — все же именно поэтому прямо зловещей предпосылкой, когда ее онтологическая необходимость и прежде всего ее онтологический смысл остаются в темноте.

Поскольку феномен б ы т и я - в образцово представлен большей частью и исключительно познанием мира, и не только для теории познания – ибо практическое поведение понимается как "*не*-" и "внетеоретическое" поведение, – поскольку этим приоритетом познания искажается понимание наиболее своего ему способа быть, то надо еще отчетливее выявить бытие-в-мире в аспекте познания мира и его само сделать видимым как экзистенциальную "модальность" б ы т и я - в.

§ 13. Пояснение б ы т и я - в на примере фундированного модуса. Миропознание

Если бытие-в-мире есть основоустройство присутствия, в каком оно движется не только вообще, но преимущественно в модусе повседневности, то это должно всегда уже и онтически ощущаться. Тотальная пропажа в скрытости была бы непонятна, тем более

что присутствие располагает бытийным пониманием самого себя, сколь бы неопределенно оно ни функционировало. Но как только задевали сам "феномен миропознания", он тут же подпадал "внешнему", формальному толкованию. Показатель тому – еще сегодня обычное введение познания как "субъект-объектного отношения", таящее в себе сколько "истины", столько пустоты. Субъект и объект не совпадают и с присутствием и миром.*

Даже если бы пришлось определять бытие-в онтологически первично из *познающего* бытия-в-мире, то и тут первой непременной задачей встала бы феноменальная характеристика познания как некоего бытия в мире и к миру. Когда рефлексируют над этим бытийным отношением, ближайшей данностью в качестве того, что познается, оказывается сущее, именуемое природой. На этом сущем познание само не обнаруживается. Если оно вообще "есть", то принадлежит единственно тому сущему, которое позна*ет*. Но и в этом сущем, человеческой вещи, познание тоже не налично. Во всяком случае оно не констатируемо извне так, как скажем телесные свойства. И вот поскольку познание принадлежит этому сущему, но не есть внешнее свойство, ему остается быть "внутри". Чем однозначнее же держатся того, что познание ближайшим образом и собственно "внутри", да и вообще не имеет ничего от образа бытия физического и психического сущего, тем безусловнее верят, что движутся вперед в вопросе о сущности познания и прояснении отношения между субъектом и объектом. Ибо теперь только и может возникнуть проблема, а именно вопрос: как этот познающий субъект выходит из своей внутренней "сферы" в "иную и внешнюю", как познание вообще способно иметь предмет, как должен мыслиться сам предмет, чтобы субъект в конце концов его познавал, не обязательно отваживаясь на скачок в иную сферу? При таком многообразно варьирующемся подходе однако сплошь выпадает вопрос об образе бытия этого познающего субъекта, чей способ бытия ведь постоянно невысказанно всегда уже имеют в теме, если дело идет о его познании. Правда, всякий раз слышишь заверение, что внутреннее и "внутреннюю сферу" субъекта нельзя разумеется представлять в виде "ящика" или "камеры". Что однако позитивно означает то имманентное "внутри", в которое ближайшим образом заключено познание, и как бытийный характер этого "внутри-бытия" познания основывается в бытийном модусе субъекта, о том царит молчание. Но при любом толковании этой внутренней сферы, едва лишь встает вопрос, к*а*к познание выбирается из себя "наружу"

и достигает "трансценденции", сразу выходит на свет, что познание находят проблематичным, без того чтобы прежде прояснить, *как* же все-таки и *что* такое есть вообще это познание, выдающее такие загадки.

При такой установке устанавливается слепота в отношении того, что тоже неявно уже сказано с самой предварительной тематизацией феномена познания: познание есть бытийный модус присутствия как бытия-в-мире, оно имеет свое онтическое фундирование в этом бытийном устройстве. Этому указанию на феноменальную данность – ***познание есть бытийный способ бытия-в-мире*** – могли бы возразить: но ведь с подобной интерпретацией познания уничтожается проблема познания; о чем тогда еще будет спрашивать, если *предполагается*, что познание уже состоит при своем мире, который оно призвано впервые достичь в трансцендировании субъекта? Не говоря о том, что в только что сформулированном вопросе опять выступает феноменально недокументированная конструктивная "точка зрения", какая все-таки инстанция решает, *должна ли*, и *в каком смысле*, существовать проблема познания, – какая еще другая кроме самого феномена познания и способа бытия познающего?

Если мы теперь спросим о том, что кажет себя в феноменальной данности самого познания, то надо констатировать, что само познание заранее основано в уже-бытии-при-мире как сущностном конститутиве бытия присутствия. Это уже-бытие-при есть ближайшим образом не просто оцепенелое глазение на голую наличность. Бытие-в-мире как озабочение озаботившим миром *захвачено*. Чтобы могло быть познание как созерцательное определение наличного, требуется предшествующий *дефицит* озаботившейся необходимости-иметь-дело с миром. В воздержании от всякого изготовления, орудования и т.п. озабочение вкладывает себя в единственно теперь ему еще остающийся модус бытия-в, во всего-лишь-пребывание при... *На основе* этого способа бытия к миру, дающего внутримирно встречному сущему встречаться уже только в своем чистом *выглядении* (εἶδος), и *как* модус этого способа бытия возможно специальное вглядывание в то, *что* таким образом встречает.* Это *в*глядывание есть всякий раз определенное взятие направления на..., прицеливание к наличному. Оно заранее заимствует у встречного сущего "точку зрения". Это вглядывание входит даже в модус самостоятельного пребывания при внутримирном сущем. В так устроенном "*пре-бывании*" – как воздержании от всякого орудования и использования – происходит *внятие* налич-

ного. Внятие имеет способом своего осуществления *рассмотрение* и *обсуждение* чего-то как чего-то. На почве этого в широчайшем смысле *толкования* внятие становится *определением*. Внятное и определенное может быть высказано в суждениях, как такое *высказанное* удержано и сохранено. Это внимающее удержание высказывания о... само есть способ бытия-в-мире и не должно интерпретироваться как "процесс", через который субъект добывает себе представления о чем-то, остающиеся в качестве так усвоенных на хранение "внутри", так что относительно их потом при случае может возникнуть вопрос, как они "согласуются" с действительностью.

В самонаправленности на... и постижении присутствие не выходит впервые наружу из какой-то своей внутренней сферы, куда оно вначале замуровано, но по своему первичному способу бытия оно всегда уже "снаружи" при встречном сущем всякий раз уже открытого мира. И определяющее пребывание при познаваемом сущем есть не какое-то оставление внутренней сферы, но в этом "бытии снаружи" при предмете присутствие тоже в верно понятом смысле "внутри", т.е. само собой оно есть как познающее бытие-в-мире. И опять же, внятие познаваемого есть не возвращение схватывающего выхождения наружу с добычей назад в "камеру" сознания, но во внимании, сохранении и удержании познающее присутствие *остается в качестве присутствия тоже снаружи*. В "простом" знании о бытийной взаимосвязи сущего, во "всего лишь" представлении его, в "только думании" о нем я не менее снаружи при сущем в мире чем при *исконном* постижении. Даже забывание чего-либо, когда по видимости всякое бытийное отношение к прежде познанному стерто, надо осмыслить *как модификацию исходного бытия-в*, равным образом всякий обман и всякое заблуждение.

Показанная взаимосвязь фундирования конститутивных для познания мира модусов бытия-в-мире делает ясным: в познании присутствие достигает нового *статуса бытия* к всегда уже открытому в присутствии миру. Эта новая бытийная возможность способна оформиться в самостоятельную, стать задачей и в качестве науки взять на себя руководство бытием-в-мире. Но ни познание не *создает* впервые "commercium" субъекта с миром, ни такое "commercium" не *возникает* из воздействия мира на субъект. Познание есть фундированный в бытии-в-мире модус присутствия. Поэтому бытие-в-мире как основоустройство требует *предварительной* интерпретации.

Третья глава

Мирность мира

§ 14. Идея мирности мира вообще

Бытие-в-мире должно быть сначала сделано видным в аспекте структурного момента “мир”. Исполнение этой задачи кажется легким и таким тривиальным, что многие все еще верят, будто вправе от нее отделаться. Что это может значить, описать “мир” как феномен? Дать увидеть, что из “сущего” кажет себя внутри мира. Первый шаг тут перечисление такого, что имеется “в” мире: дома, деревья, люди, горы, звезды. “Вид” этого сущего мы можем *обрисовать* и происходящее в нем и с ним *рассказать*. Это однако окажется явно дофеноменологическим “занятием”, феноменологически возможно вообще иррелевантным. Описание остается привязано к сущему. Оно онтично. Искомо же все-таки бытие. “Феномен” в феноменологическом смысле был формально определен как то, что кажет себя как бытие и бытийная структура.

Феноменологически описать “мир” будет поэтому значить: выявить и концептуально-категориально фиксировать бытие наличного внутри мира сущего. Сущее внутри мира это вещи, природные вещи и “ценностно нагруженные” вещи. Их вещность становится проблемой; и поскольку такая вещность надстраивается над природной вещностью, бытие природных вещей, природа как таковая оказывается первичной темой. Фундирующий всё характер природных вещей, субстанций есть субстанциальность. Что составляет ее онтологический смысл? Тем самым мы придали разысканию однозначную вопросную направленность.

Но спрашиваем ли мы при этом онтологически о “мире”? Означенная проблематика без сомнения онтологична. Только даже если ей удастся чистейшая экспликация бытия природы, выверенная по основополагающим тезисам, данным об этом сущем в математическом естествознании, эта онтология никогда не затронет феномена “мир”. Природа сама есть сущее, встречающее и раскрывающееся на разных путях и ступенях внутри мира.

Тогда нам надо держаться сперва сущего, при каком прежде всего и обычно держится присутствие, “ценностных” вещей? Не они ли кажут “собственно” мир, в котором мы живем? Воз-

можно, они в самом деле показывают нечто такое как "мир" доходчивее. Эти вещи однако все-таки тоже сущее "внутри" мира.

Ни онтическое изображение внутримирного сущего, ни онтологическая интерпретация бытия этого сущего не сталкиваются как таковые с феноменом "мир". В обоих этих способах подступа к "объективному бытию" мир, а именно различным образом, уже "предполагается".

Возможно, в конце концов "мир" вообще нельзя рассматривать как определение названного сущего? Мы однако ведь именуем это сущее внутримирным. Не есть ли "мир" просто бытийная черта присутствия? И тогда "ближайшим образом" у всякого присутствия свой мир? Не делается ли тогда "мир" чем-то "субъективным"? Как тогда должен быть возможен еще "общий" мир, "в" котором мы все-таки *существуем*? И когда ставится вопрос о "мире", *какой* мир имеется в виду? Ни этот ни тот, но *мирность мира вообще.* На каком пути застигнем мы этот феномен?

"Мирность" онтологическое понятие и подразумевает структуру конститутивного момента бытия-в-мире. Последнее же нам известно как экзистенциальное определение присутствия. Мирность есть соответственно сама экзистенциал. Когда мы онтологически спрашиваем о "мире", то никоим образом не покидаем тематическое поле аналитики присутствия. "Мир" онтологически не есть определение *того* сущего, каким по сути присутствие *не* бывает, но черта самого присутствия. Этим не исключено, что путь исследования феномена "мир" должен идти через внутримирное сущее и его бытие. Задача феноменологического "описания" мира настолько не лежит открыто на виду, что уже ее удовлетворительное определение требует существенных онтологических прояснений.

Из проведенного рассуждения и частого применения слова "мир" бросается в глаза его многозначность. Распутывание этой многозначности может стать демонстрацией имеющихся в виду под разными значениями феноменов и их взаимосвязи.

1) Мир применяется как онтическое понятие и значит тогда универсум сущего, какое может быть налично внутри мира.

2) Мир служит онтологическим термином и означает бытие сущего, названного под п. 1. Причем "мир" может стать титулом региона, который охватывает всякий раз какую-то множественность сущего; напр. мир значит просто, как в разговоре о "мире"

математиков, регион возможных предметов математической науки.

3) Мир может быть понят опять же в онтическом смысле, но теперь не как сущее, каким присутствие по своей сути не бывает и какое может встретить внутри мира, а как то, "*в чем*" фактическое присутствие как вот это "живет". Мир имеет здесь доонтологически экзистентное значение. При этом существуют опять разные возможности: мир подразумевает "публичный" м ы - м и р или "свой" и ближайший (домашний) окружающий мир.

4) Мир означает наконец онтологически-экзистенциальное понятие *мирности*. Сама мирность модифицируема в то или иное структурное целое отдельных "миров", но включает в себя априори мирности вообще. Мы задействуем выражение мир терминологически для значения, фиксированного под п. 3. Если оно будет иногда употребляться в первом из названных смыслов, то это значение будет маркироваться кавычками.

Производное "мирный" значит тогда терминологически образ бытия присутствия и никогда таковой наличного "в" мире сущего. Его мы именуем миропринадлежным* или внутримирным.

Взгляд на прежнюю онтологию показывает, что упущению конститутивного для присутствия бытия-в-мире сопутствует *перескакивание* через феномен мирности. Вместо этого пытаются интерпретировать мир из бытия сущего, которое внутримирно налично, но сверх того ближайшим образом даже не раскрыто, из природы.** Природа – онтологически-категориально понятая – есть граничный случай бытия возможного внутримирного сущего. Сущее как природу присутствие может открыть только в определенном модусе своего бытия-в-мире. Это познание имеет характер определенного размирщения мира. "Природа" как категориальная цельность бытийных структур определенного внутримирно встречающего сущего никогда не сможет сделать понятной *мирность*.*** Но и феномен "природа" скажем в смысле романтического понятия природы онтологически уловим впервые только из понятия мира, т.е. из аналитики присутствия.

В том что касается проблемы онтологического анализа мирности мира традиционная онтология движется – если она вообще здесь проблему видит – в тупиковом пространстве. С другой стороны, интерпретация мирности присутствия и возможностей и разновидностей его омирщения должна показать, *почему* присутствие в бытийном образе миропознания онтически и онтологически

перескакивает через феномен мирности. В факте этого промаха однако лежит одновременно указание на то, что требуются особые предосторожности, чтобы добыть для подступа к феномену мирности верную феноменальную опору, которая воспрепятствует перескоку.

Методическая ориентация тут уже была задана. Бытие-в-мире и соответственно также мир в горизонте средней повседневности как *ближайшего* бытийного образа присутствия призваны стать темой аналитики. Надо проследить за обыденным бытием-в-мире, и в феноменальной опоре на него нечто такое как мир должно войти в обзор.

Ближайший мир обыденного присутствия это *окружающий мир.* Разыскание берет путь от этой экзистенциальной черты среднего бытия-в-мире к идее мирности вообще. Мирность окружающего мира (окружающую мирность) мы ищем проходя через онтологическую интерпретацию ближайшего встречного внутри-*мироокружного* сущего. Выражение окружающий мир содержит в этом "окружающий" указание на пространственность. "Окружение", конститутивное для окружающего мира, не имеет однако первично "пространственного" смысла. Бесспорно принадлежащий окружающему миру пространственный характер проясняется скорее только из структуры мирности. Отсюда становится феноменально видна означенная в § 12 пространственность присутствия. Онтология впрочем и пыталась интерпретировать бытие "мира" именно идя от пространственности как res extensa. Крайнюю тенденцию к такой онтологии "мира", причем в противоориентации на res cogitans, с присутствием ни онтически ни онтологически не совпадающую, видим у *Декарта.* Отграничение от этой онтологической тенденции поможет прояснить предпринятый здесь анализ мирности. Оно проводится в три этапа: А. Анализ окружающей мирности и мирности вообще. Б. Иллюстрирующее отличение анализа мирности от онтологии "мира" у *Декарта.* В. Окружное окружающего мира и "пространственность" присутствия.

А. Анализ окружающей мирности и мирности вообще

§ 15. Бытие встречного сущего в окружающем мире

Феноменологическое выявление бытия ближайше встречного сущего производится по путеводной нити повседневного бытия-в-мире, которое мы именуем также *обращением в* мире и *с* внутри-

мирным сущим. Обращение уже распалось на многосложность способов озабочения. Ближайший вид обращения есть однако, как было показано, не только лишь внимающее познание, но орудующее, потребляющее озабочение, у которого есть свое собственное "познание". Феноменологической вопрос касается ближайшим образом бытия встречающего в таком озабочении сущего. Для надежности потребного здесь видения необходимо предваряющее методическое замечание.

В размыкании и развертывании бытия сущее всегда заранее и тоже тематизируется, в собственной теме стоит бытие. В круге теперешнего анализа как предтематическое сущее вводится то, которое кажет себя при озабочении окружающим миром. Это сущее тут не предмет теоретического "миро"-познания, оно потребляемое, изготовляемое и т.п. Как такое встречное сущее оно дотематически входит в поле зрения "познания", которое как феноменологическое смотрит первично на бытие и из этой тематизации бытия сотематизирует то или иное сущее. Такое феноменологическое толкование есть соответственно не познание сущих свойств сущего, но определение структуры его бытия. Как исследование бытия оно становится однако самостоятельным и выраженным осуществлением понятности бытия, всякий раз уже принадлежащей к присутствию и "живущей" во всяком обращении с сущим. Феноменологически дотематическое сущее, здесь, стало быть, употребляемое, находящееся в изготовлении, становится доступно в перенесении себя в такое озабочение. Строго беря, эти слова о перенесении себя вводят в заблуждение; ибо в этот бытийный образ озаботившегося обращения нам не надо даже особо переноситься. Повседневное присутствие всегда уже *есть* этим способом, напр.: открывая дверь, я делаю употребление из дверной ручки. Получение феноменологического доступа к встречающему так сущему заключается скорее в оттеснении теснящих и путающихся толковательных тенденций, скрывающих вообще феномен такого "озабочения", а заодно с ним даже и прямо сущее, *как* оно само от себя *в* озабочении для него встречно. Эти коварные промахи прояснятся, если мы теперь исследуя спросим: какое сущее должно стать предтемой и утвердиться как предфеноменальная почва?

Отвечают: вещи. Но с этим само собой разумеющимся ответом искомая предфеноменальная почва возможно уже упущена. Ибо в этом задействовании сущего как "вещи" (res) лежит

неявно предрешающая онтологическая характеристика. Анализ, спрашивающий от такого сущего дальше к бытию, натыкается на вещность и реальность. Онтологическая экспликация находит так продвигаясь бытийные черты наподобие субстанциальности, материальности, протяженности, рядоположности... Но встречающее в озабочении сущее в этом бытии даже доонтологически сразу утаено. Именуя вещи "ближайше данным" сущим, делают онтологический промах, хотя онтически подразумевают что-то иное. Что собственно подразумевают, остается неопределенным. Или же мы характеризуем эти "вещи" как "наделенные ценностью". Что значит онтологически ценность? Как категориально схватить эту "долю" и эту наделенность? Не говоря о темноте этой структуры наделенности ценностью, уловлен ли тут феноменальный бытийный характер того, что встречает в озаботившемся обращении?

У греков был уместный термин для "вещей": πράγματα, т.е. то, с чем имеют дело в озаботившемся обращении (πρᾶξις). Но онтологически как раз специфично "прагматический" характер этих πράγματα они оставляли в темноте, определяя их "ближайшим образом" как "просто вещи".* Мы именуем встречающее в озабочении сущее *средством*. В обращении находимы средство для письма, шитья, труда, транспорта, измерения. Способ бытия средства следует выявить. Пойдем по путеводной нити предварительного очерчивания того, что делает средство средством, его применимости.

Одного средства строго беря не "бывает". К бытию средства всегда принадлежит целое средств, где оно может быть этим средством, какое оно есть. Средство по своей сути есть "нечто для того чтобы..." Разные способы "для-того-чтобы" как годность, полезность, применимость, удобство конституируют целое средств. В структуре "для-того-чтобы" есть *отсылание* чего к чему. Помеченный этим титулом феномен может стать виден в своем онтологическом генезисе лишь в дальнейших анализах. Предварительно следует феноменально иметь в виду многосложность отсылок. Средство, отвечая своему свойству средства, есть всегда *из* принадлежности другому средству: средство для письма, перо, чернила, бумага, подкладка, стол, лампа, мебель, окна, двери, комната. Эти "вещи" никогда не кажут себя сначала по себе, потом как сумма реалий заполняя комнату. Ближайше встречное, хотя тематически не схваченное, это комната, да и та опять не как нечто "между четырьмя стенами" в геометрическом пространственном смысле, но как средство для жилья. Из нее кажет себя "обстановка", в

этой последней каждое "отдельное" средство. *До* него всегда уже открыта какая-то целость средств.

Всегда скроенное по средству обращение, в каком средство только и может генуинно показать себя в своем бытии, напр. забивание молотком, и не *осмысливает* это сущее тематически как случившуюся вещь, и никакое употребление не знает скажем о структуре средства как таковой. У забивания нет ни малейшего знания присущего молотку характера средства, но оно приспособило себе это средство как уместнее невозможно. В таком применяющем обращении озабочение подчиняет себя вот этому для-того-чтобы, конститутивному для всякого средства; чем меньше на вещь-молоток просто глазеют, тем ловчее ее применяют, тем исходнее становится отношение к ней, тем незатемненнее встречает она как то что она есть, как средство. Забивание само открывает специфическое "удобство" молотка. Способ бытия средства, в котором оно обнаруживает себя самим собой, мы именуем подручностью. Лишь поскольку средство имеет *это* "по-себе-бытие", а не просто лишь бывает, оно в широчайшем смысле удобно и в распоряжении. Самое пристальное только-лишь-*всматривание* в так-то устроенный "вид" вещей не способно открыть подручность. Чисто "теоретически" всматривающийся взгляд на вещи лишен понимания подручности. Употребляюще-орудующее обращение однако не слепо, у него свой собственный способ смотреть, ведомый орудованием и наделяющий его специфической вещественностью. Обращение со средством подчиняется многосложности отсылок "для-того-чтобы". Смотрение такого прилаживания есть *усмотрение.*

"Практическое" поведение "атеоретично" не в смысле невсматривания и его отличие от теоретического поведения лежит не только в том, что тут созерцают, а там *действуют* и что действие, чтобы не остаться слепым, применяет теоретическое познание, но созерцание так же исходно есть всегда уже озабочение, как у действия есть *свое* смотрение. Теоретическое поведение есть только-всматривание без усмотрения. Всматривание, хотя оно неусматривающе, не неуправляемо, свой канон оно формирует в *методе.*

Подручное ни вообще не схватывается теоретически, ни даже усмотрение ближайшим образом не усматривает в нем темы. Ближайше подручному свойственно как бы прятаться в своей подручности, именно чтобы быть собственно подручным. То, чего ближайшим образом держится повседневное обращение, это даже не сами средства труда, но работа, конкретное изготов-

ляемое, первично озаботившее и отсюда подручное тоже. Работа несет целость отсыланий, внутри которой встречает средство.

Срабатываемое изделие как *для-чего* молотка, рубанка, иглы в свою очередь имеет бытийный род средства. Изготовляемая обувь существует для носки (обувь средство), собранные часы – для считывания времени. Изготовляемое, преимущественно встречающее в озаботившемся обращении – находящееся в работе – в своей сущностно ему принадлежащей применимости дает встретить всякий раз уже и для-чего *своей* применимости. Сработанное изделие *есть* со своей стороны только на основе его употребления и открытой им взаимосвязи отсылок сущего.

Срабатываемое изделие однако не только применимо для... Изготовление само всегда есть применение *чего-то* для чего-то. В изделии заложено вместе и указание на "материалы". Оно привязано к коже, нитям, иглам и т.п. Кожа опять же выделана из шкур. Те сняты с животных, выращенных другими. Животные имеются внутри мира и без животноводства, да и тут это сущее известным образом изготовляет само себя. В окружающем мире соответственно оказывается доступно и сущее, само по себе не требующее изготовления, всегда уже подручное. Молоток, клещи, гвозди сами по себе отсылают – из этого состоят – к стали, железу, руде, горной породе, дереву. В применяемом средстве через применение соокрыта "природа", "природа" в свете природных продуктов.

Природа однако не должна здесь пониматься как только еще наличное – ни как *природная сила*. Лес это древесина, гора каменоломня, река гидравлический напор, ветер это ветер "в парусах". С открытием "окружающего мира" встречает открытая так "природа". От способа ее бытия как подручной можно отвлечься, открывая и определяя ее саму исключительно в ее чистой наличности. Этому открытию природы однако природа как то, что "волнуется и дышит", переполняет нас, завораживает как пейзаж, остается тоже потаенной. Растения ботаника не цветы на лугу, географически зафиксированный "исток" реки не "родник из почвы".

Сработанное изделие отсылает не только к для-чего своей применимости и к из-чего своего состава, в простых обстоятельствах ремесла в нем заключено вместе с тем указание на своего носителя и пользователя. По его телу выкраивается изделие,

он “есть” и при возникновении изделия. При изготовлении массового товара эта конститутивная отсылка ничуть не отпадает; она только неопределенна, указывает на любое, среднее. С изделием встречает поэтому не только сущее, которое подручно, но и сущее бытийного рода присутствия, для которого в его озабочении изготовленное становится подручным; заодно с тем встречает мир, в котором живут клиенты и потребители, который вместе и наш. Сработанное изделие подручно не только где-то в домашнем мире мастерской, но и в *публичном мире.* С ним открыта и каждому доступна *природа окружающего мира.* В дорогах, улицах, мостах, зданиях через озабочение открыта в известном направлении природа. Крытый перрон берет в расчет непогоду, публичные осветительные устройства темноту, т.е. специфическую смену наличия и отсутствия дневного света, “положение солнца”. В часах ведется учет известной констелляции в системе мира. Взглянув на часы, мы неявно делаем употребление из “положения Солнца”, по которому ведется официальная астрономическая корректировка измерения времени. В привычном и незаметном применении подручного средства часов подручна и природа окружающего мира. К существу функции раскрытия при всяком озаботившемся растворении в ближайшем мире труда принадлежит то, что всякий раз смотря по образу растворения в нем с разной степенью отчетливости, с разной широтой усматривающего вторжения оказывается открыто сопредъявленное в изделии внутримирное сущее в его конститутивных отсылках.

Способ бытия этого сущего подручность. Ее не следует опять же понимать как просто черту восприятия,* как если бы ближайше встречному “сущему” навязывались такие “аспекты”, как если бы наличное сначала само по себе вещество мира “субъективно окрашивалось” этим образом. Так направленная интерпретация просматривает, что сущее должно было бы сперва для этого быть понято и открыто как чистая наличность и в ходе открывающего и усваивающего обращения с “миром” иметь приоритет и вести. Это однако противоречит уже онтологическому смыслу познания, в котором мы показали *фундированный* модус бытия-в-мире. Последнее пробивается к высвобождению просто лишь наличного только *через* озаботившее подручное. *Подручность есть онтологически-категориальное определение сущего как оно есть “по себе”.* Но подручное “имеется” ведь только на основе наличного. Следует ли однако отсюда – однажды признав этот тезис – что подручность онтологически фундирована в наличности?

Но пусть в пробивающейся дальше онтологической интерпретации подручность и подтвердится как бытийный образ ближайше открываемого внутримирного сущего, пусть даже удастся доказать ее исходность в противоположность чистой наличности – достигнута ли всем, что до сих пор эксплицировано, хоть самая малость для онтологического понимания феномена мира? Мир при интерпретации этого внутримирно сущего мы ведь все-таки уже "предполагали". Взаимосвязь этого сущего не выдает ведь в сумме чего-то наподобие "мира". Ведет ли тогда вообще путь от бытия этого сущего к выявлению феномена мира?[1]

§ 16. Заявляющая о себе во внутримирно сущем мироразмерность окружающего мира

Мир сам не внутримирно сущее, и все же он настолько определяет это сущее, что оно может встретиться и открытое сущее в его бытии может показать себя лишь насколько мир "имеется". Но как "имеет себя" мир? Если присутствие онтически конституировано бытием-в-мире и к его бытию равносущественно принадлежит понимание своей самости, как бы оно ни было неопределенно, то нет ли у него понимания мира, доонтологического понимания, правда лишенного эксплицитных онтологических прозрений и способного без них обходиться? Не кажет ли себя для озаботившегося бытия-в-мире с внутримирно встречающим сущим, т.е. с его внутримирностью, нечто вроде мира? Не входит ли этот феномен в дофеноменологический обзор, не всегда ли уже включен в таковой, без того чтобы требовать тематической онтологической интерпретации? Имеет ли присутствие само в круге своей озаботившейся поглощенности подручным средством такую возможность быть, в которой ему *с* озаботившим внутримирным сущим просвечивает известным образом его мирность?

Если такие бытийные возможности присутствия внутри озаботившегося обращения дадут себя выявить, то откроется путь пойти вслед за высвечивающим так феноменом и попытаться как бы "застать" его и опросить на предмет кажущих в нем себя структур.

---

[1] Авт. смеет заметить, что он неоднократно излагал анализ окружающего мира и вообще "герменевтику фактичности" присутствия в своих курсах начиная с зимн. сем. 1919/1920.

К повседневности бытия-в-мире принадлежат модусы озабочения, дающие озаботившему сущему встретиться так, что мироразмерность внутримирного при этом выходит на свет. Ближайше подручное сущее может быть найдено в озабочении неприменимым, не налаженным для своего определенного применения. Инструмент оказывается поврежденным, материал неподходящим. *Средство* при этом в любом случае под рукой. И чем вскрывается неприменимость, это не всматривающейся фиксацией свойств, но усмотрением применяющего обращения. При таком вскрытии неприменимости средство бросается в глаза. Эта *заметность* выдает подручное средство в известной неподручности. Здесь однако заложено: неприменимое просто валяется, – оно показывает себя средство-вещью, которая так-то выглядит и в своей подручности, так выглядящая, постоянно же была и наличной. Чистая наличность заявляет себя в средстве, чтобы опять же снова быть втянутой в подручность озаботившего, т.е. находящегося в ремонте. Эта наличность неприменимого не вовсе еще лишена всякой подручности, *так* наличествующее средство еще не подвернувшаяся где-то вещь. Повреждение средства еще не простое изменение вещи, не только случившаяся у чего-то наличного смена свойств.

Озаботившееся обращение однако сталкивается с неприменимым не только *внутри* чего-то уже подручного, оно находит также такое, чего не хватает, что не просто не “с руки”, но вообще не “под рукой”. Нехватка такого рода как обнаружение неподручного опять открывает подручное в известном лишь-наличествовании. Подручное, чье отсутствие под рукой замечено, переходит в модус *навязчивости.* Чем настоятельнее надобность в пропавшем, чем собственнее оно встречает в своем отсутствии под рукой, тем навязчивее делается это подручное, а именно так, что кажется теряющим характер подручности. Оно обнажается как всего лишь наличное, от которого невозможно отделаться без недостающего. Растерянному разведению руками как дефективному модусу озабочения приоткрывается всего-лишь-наличие подручного.

В обращении с озаботившим миром неподручное может встретиться не только в смысле неприменимого или прямо пропавшего, но как неподручное, которое как раз *не* пропало и *не* неприменимо, а “путается под ногами” озабочения. То, на что озабочение не может себя направить, для чего у него “нет времени”, *не*подручно по способу некстати подвернувшегося, того, с чем не управились.

Это несподручное мешает и обнаруживает *назойливость* того, чем ближайшим образом и прежде всего придется озаботиться. С этой назойливостью по-новому заявляет о себе наличность подручного как бытие того, что все еще предстоит и зовет развязаться с ним.

Модусы заметности, навязчивости и назойливости имеют функцию вывести на свет в подручном характер наличия. При этом однако подручное еще не *созерцается* и не разглядывается просто как наличное, заявляющая о себе наличность еще связана в подручности средства. Последнее еще не завуалировано до голых вещей. Средство становится "средством" в смысле того, что хотелось бы отбросить; в этой тенденции к отбрасыванию подручное однако кажет себя все еще подручным в своей неустраненной наличности.

Что однако должно дать это указание на модифицированную встречность подручного, в котором обнажается его наличность, для прояснения *феномена мира*? И с анализом этой модификации мы тоже стоим еще при бытии внутримирного, ближе к феномену мира мы пока еще не подошли. Схватить мы его еще не схватили, но привели себя теперь к возможности ввести феномен в обзор.

В заметности, навязчивости и назойливости подручное известным образом утрачивает свою подручность. Последняя однако сама понимается, хотя и нетематически, в ходе обращения с подручным. Она не исчезает просто, но в заметности неприменимого как бы с нами расстается. Подручность показывается еще раз, и именно тут показывается также мироразмерность подручного.

Структура бытия подручного как средства определяется через отсылания. Своеобразное и само собой разумеющееся "по-себе" ближайших "вещей" встречает в использующем их и при этом их специально не берущем во внимание озабочении, которое может наткнуться на неприменимое. Средство неприменимо – здесь заложено: конститутивная отсылка от д л я - т о г о - ч т о б ы к некоему а - д л я - э т о г о нарушена. Сами отсылки не становятся предметом рассмотрения, но "присутствуют" в озаботившемся помещении себя среди них. В *нарушении отсылания* – в его неприменимости для... – отсылание становится однако явным. Правда и теперь еще не как онтологическая структура, но онтически для усмотрения, наталкивающегося на поврежденность средства. С таким пробуждением в усмотрении отсылки к всегдашнему д л я - э т о г о последнее входит

в поле зрения само и с ним рабочая взаимосвязь, целая "мастерская", а именно как то, чего озабочение всегда уже держится. Взаимосвязь средств высвечивается не как нечто никогда еще не виданное, но как постоянно в усмотрении заранее уже высматриваемое целое. С этим целым однако заявляет о себе мир.

Равным образом пропажа подручного, чья повседневная подвертываемость сама собой разумелась так, что мы ее даже не замечали, есть *слом* открытых в усмотрении взаимосвязей отсылания. Усмотрение толкается в пустоту и только теперь видит, *к чему* и *с чем* пропавшее было под рукой. Опять заявляет о себе окружающий мир. Что так высвечивается, само не есть подручное среди прочих и уж никак не *наличное*, которым где-то фундировано подручное средство. Оно есть в своем "вот" до всякой констатации и рассмотрения. Оно недоступно даже усмотрению, поскольку последнее всегда выходит на сущее, а оно для усмотрения всегда уже разомкнуто. "Размыкать" и "разомкнутость" употребляются ниже терминологически и означают "отмыкать" – "отомкнутость". "Размыкать" соответственно никогда не означает чего-то наподобие "получать косвенно через умозаключение".

Что мир не "состоит" из подручного, видно м.пр. по тому, что высвечиванию мира в интерпретированных модусах озабочения сопутствует размирщение подручного, так что в нем обнаруживается *лишь-наличествование*. Чтобы в повседневном озабочении "окружающим миром" наличествующее средство смогло встретиться в своем "по-себе-бытии", те отсылки и цельности отсылок, в которых "тонет" усмотрение, для этого последнего и уж подавно для неусматривающего, "тематизирующего" схватывания должны оставаться нетематическими. *Не-заявка-о-себе* мира есть условие возможности невыступания подручного из его незаметности. И здесь конституируется феноменальная структура по-себе-бытия этого сущего.

Привативные выражения подобно незаметности, ненавязчивости, неназойливости имеют в виду позитивный феноменальный характер бытия ближайше подручного. Эти "не" подразумевают черту обособленности подручного, то, что мы имеем в виду под по-себе-бытием, но что "обычно" мы характерным образом приписываем наличному как поддающемуся тематической фиксации. В первичной и исключительной ориентации на наличное это "по-себе" онтологически вообще не прояснимо. Толкования однако требовать надо, если речь о "по-себе" должна быть онтологически

релевантной. К этому по-себе бытия взывают большей частью онтически эмфатически, и с феноменальной правотой. Но эта *онтическая* апелляция еще не оправдывает претензий на мнимую *онтологичность* высказывания с такой апелляцией. Предыдущий анализ делает уже ясным, что по-себе-бытие внутримирного сущего онтологически ухватываемо только на основе феномена мира.

Если однако мир способен известным образом высветиться, он должен быть вообще разомкнут. С доступностью внутримирного подручного мир для усматривающего озабочения всегда уже предразомкнут. Он поэтому есть нечто, "в чем" присутствие как сущее всегда уже *было*, к чему оно во всяком сколько-нибудь явном продвижении всегда может только возвращаться.

Бытие-в-мире по предыдущей интерпретации значит: нетематическое, усматривающее погружение в конститутивные для подручности всего целого средств отсылания. Озабочение всегда уже есть, как оно есть, на основе свойскости с миром. В этой свойскости присутствие может потерять себя во внутримирно встречном и быть им захвачено. Что это такое, с чем освоилось присутствие, почему может высветиться мироразмерность внутримирного? Как понять цельность отсыланий, внутри которой "движется" усмотрение и возможные разломы которой выталкивают наличность сущего?

Для ответа на эти вопросы, нацеливающие на разработку феномена и *проблемы* мирности, требуется более конкретный анализ структур, во взаимосвязь строения которых внедряются поставленные вопросы.

§ 17. Отсылание и знак

При предварительной интерпретации структуры бытия подручного ("средств") стал виден феномен отсылания, правда так эскизно, что мы сразу подчеркнули необходимость раскрыть этот пока только обозначенный феномен в аспекте его онтологического происхождения. Сверх того стало ясно, что отсылание и целость отсыланий будут в каком-то смысле конститутивными для самой мирности. Мир мы пока видели высвечивающим только внутри и для определенных модусов внутримирного озабочения подручным, причем *вместе с* его подручностью. Чем дальше мы поэтому будем пробиваться вперед в понимании бытия внутри-

мирного сущего, тем шире и надежнее станет феноменальная почва для высвобождения феномена мира.

Мы снова берем отправной точкой бытие подручного, причем теперь с намерением точнее схватить сам феномен *отсылания*. Для этой цели попытаемся дать онтологический анализ одного такого средства, на котором дают себя обнаружить "отсылания" в разнообразном смысле. Подобное "средство" мы находим в *знаке*. Этим словом именуется многое: не только разные *виды* знаков, но бытие-знаком для... само может быть формализовано до некоего рода *универсального типа отнесенности*, так что знаковая структура сама подает онтологическую путеводную нить для "характеристики" всего сущего вообще.

Знаки однако сами ближайшим образом суть средства, чей специфический характер средств состоит в *указывании*. Такого рода знаками являются дорожные указатели, межевые камни, штормовой аэростат в мореходстве, сигналы, знамена, знаки траура и подобное. Указание можно определить как "вид" отсылания. Отсылание, беря крайне формально, есть *отнесение*. Отношение не служит однако родом для "видов" отсыланий, распадающихся скажем на знак, символ, выражение, значение. Отношение есть формальное определение, которое на пути "формализации" прямо поддается считыванию со всякого вида связей любой содержательности и любого способа бытия[1].

Всякое отсылание есть отношение, но не всякое отношение есть отсылание. Всякая "указательность" есть отсылание, но не всякое отсылание есть указывание. Тут одновременно заложено: всякая "указательность" есть отношение, но не всякое отнесение есть указывание. Тем самым выходит на свет формально-общий характер отношения. Для исследования феноменов отсылание, знак и тем более значение их характеристикой как отношения не добыто ничего.* В конце концов должно быть показано даже, что само "отношение" *из-за* своего формально-общего характера имеет онтологический источник в отсылании.

Если настоящий анализ ограничивается интерпретацией знака в отличие от феномена отсылания, то и внутри этого ограничения замкнутая множественность возможных знаков тоже не может

---

[1] Ср. *Э.Гуссерль*, Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии, Часть I данного Ежегодника, т. I, § 10 слл.; далее – уже "Логические разыскания", т. I, гл. 11. – К анализу знака и значения там же, т. II, Разыскание I.

быть адекватно исследована. Среди знаков есть признаки, пред- и ознаменования, пометы, опознавательные знаки, чье указывание всегда разное, совершенно отвлекаясь от того, что всякий раз служит таким знаком. От этих "знаков" надо отличать: след, рудимент, памятник, документ, свидетельство, символ, выражение, явление, значение. Эти феномены легко на основе их формального характера отношения поддаются формализации; мы сегодня особенно легко склонны по путеводной нити такого "отношения" подвергать все сущее "интерпретации", которая всегда "согласуется", потому что в основе ничего не говорит, как и податливая схема формы и содержания.

Образчиком для знака мы выбираем такой, который в позднейшем анализе призван послужить образцом в другом аспекте. На автомобилях последнее время устанавливают красную поворотную стрелку, чье положение всякий раз, к примеру на перекрестке, показывает, какое направление возьмет машина. Положение стрелки регулируется водителем машины. Этот знак средство, подручное не только в озабочении (управлении) водителя машины. И с ним не едущие - причем именно они - делают употребление из этого средства, а именно способом уклонения в соответствующую сторону или остановки на месте. Этот знак внутримирно подручен во взаимосвязном целом транспортных средств и правил уличного движения. В качестве средства это средство указывания конституируется отсыланием. Оно имеет характер д л я - т о г о - ч т о б ы, свою определенную полезность, он для указывания. Это знаковое указывание может быть схвачено как "отсылание". Причем надо однако заметить: это "отсылание" как указывание не есть онтологическая структура знака как средства.

"Отсылание" как указание основано напротив в бытийной структуре бытия, в полезности для. Последняя еще не делает сущее знаком. Средство "молоток" тоже конституировано полезностью, но через то молоток еще не становится знаком. "Отсылание" указывание есть онтическая конкретизация д л я - ч е г о полезности и назначает средство для него. Отсылание "полезность для" есть напротив онтологически-категориальная определенность средства *как* средства. Что д л я - ч е г о полезности получает свою конкретность в указывании, для устройства средства как такового случайно. Вчерне уже на этом примере знака видна разница между отсыланием как полезностью и отсыланием как указанием. То и другое настолько не совпадают, что лишь в своем единстве впер-

вые делают возможной конкретность определенного вида средства. Насколько однако заведомо принципиальное отличие указания от отсылания как устройства средства, настолько бесспорно знак опять же имеет все-таки своеобразное и даже исключительное отношение к способу бытия всякой внутримирно подручной целости средств и ее мироразмерности. Средство-указатель имеет в озаботившемся обращении *преимущественную* применимость. Онтологически опять же простой констатации этого факта не может быть достаточно. Основание и смысл этого преимущества должны быть прояснены.

Что значит указание знака? Ответ можно получить только тогда, когда мы определим адекватный способ обращения со средством-указателем. При этом должна генуинно открыться для осмысления также его подручность. Каково адекватное имение-дела со знаком? В ориентации на названный пример (стрелка) надо сказать: соответствующим отношением (бытием) к встречному знаку будет "уклониться" или "остаться стоять" перед близящимся транспортом со стрелкой на нем. Уклонение как взятие направления сущностно принадлежит к бытию-в-мире присутствия. Оно всегда как-то направленно и в пути; остановка и стояние лишь граничные случаи этого направленного "в пути". Знак адресован специфически "пространственному" бытию-в-мире. Собственно *не* "уловлен" знак именно тогда, когда мы на него глазеем, констатируем как появление вещи-указателя. Даже когда мы следим взглядом в указанном стрелкой направлении и всматриваемся во что-то наличное внутри области, куда указывает стрелка, и тогда тоже знак собственно не встречен. Он повернут к усмотрению озаботившегося обращения, а именно так, что следующее его указке усмотрение, таким образом его провожая, вводит конкретный круг окружающего мира в специальный "обзор". Усматривающее обозрение не *постигает* подручное; оно достигает вместо этого ориентации внутри окружающего мира. Другая возможность восприятия средства заключается в том, что стрелку встречают как принадлежащее к автомобилю средство; при этом специфический характер средства стрелки не обязательно должен быть раскрыт; чт*о* и как она призвана показывать, может оставаться в полной неопределенности, и все равно встречающее не просто вещь. Опыт вещи, в противоположность ближайшему обнаружению многосложно неопределенной множественности средств, требует своей особой *определенности.*

Знаки описанного рода позволяют подручному встретиться, точнее его взаимосвязи стать доступной так, что озаботившееся обращение создает и обеспечивает себе некую ориентировку. Знак

не вещь, стоящая в указательном отношении к другой вещи, но *средство, выраженно вводящее ту или иную целость средств в усмотрение так, что заодно с тем заявляет о себе мироразмерность подручного.* В признаке и предзнаменовании "показывается", "что будет", но не в смысле простого появления, прибавляющегося к уже наличному; "что будет" это то, что требует от нас собранности, соотв. на что нам "не хватило собранности", поскольку мы были заняты иным. В знаках-ознаменованиях усмотрению делается доступно то, что разыгралось и отошло. Знак-помета показывает, "на чем" все стало. Знаки кажут первично всегда то, "в чем" человек живет, чего держится озабочение, в чем с ним дело.

Своеобразный характер средства и знаков становится еще особенно ясен в "учреждении знаков". Оно осуществляется в – и из – усматривающей осмотрительности, которая нуждается в подручной возможности во всякое время дать окружающему миру заявить о себе усмотрению через подручное. Со своей стороны к бытию внутримирно ближайше подручного принадлежит описанный характер по-себе-держащегося невыступания. Отсюда усматривающее обращение в окружающем мире нуждается в подручном средстве, которое при своем характере средства берет на себя "работу" *выведения* подручного из *незаметности.* Поэтому создание такого средства (знаков) должно быть продумано на их заметность. Как бросающимся так в глаза им однако не дают наличествовать как попало, но они "устраиваются" известным образом в видах легкой доступности.

Учреждение знаков не обязательно должно происходить так, чтобы создать вообще еще не подручное средство. Знаки возникают и в *за-знак-принятии* уже подручного. В этом модусе учреждение знаков обнаруживает еще более исконный смысл. Указыванием обеспечивается не только усматривающе ориентированная распоряжаемость подручного целого средств и окружающего мира вообще, учреждение знаков может даже впервые открывать. Что взято за знак, становится впервые доступно через его подручность. Когда к примеру в земледелии южный ветер "считается" знаком дождя, то это "значение" или "свойственная" этому сущему "ценность" не привесок к чему-то уже наличному, к потоку воздуха и определенному географическому направлению. Как этот только лишь случающийся, каким он может быть доступен метеорологии, южный ветер *никогда ближайшим образом не* наличен, так чтобы потом по обстоятельствам взять на себя функцию пред-

знаменования. Наоборот, южный ветер в его бытии именно впервые только усмотрением земледелия открывается по способу принятия его в расчет.

Но, станут возражать, *что* берется за знак, должно все-таки прежде того само по себе стать доступно и быть схвачено *до* учреждения знака. Разумеется, оно вообще должно уже каким-то образом быть преднаходимым. Вопросом остается только, *как* открылось сущее в этой предшествующей встрече, как чистая случающаяся вещь, а не скорее ли как непонятое средство, как подручное, за которое пока не знали "как взяться", что поэтому еще закрывалось усмотрению. ***И здесь опять же нельзя интерпретировать еще не открытые усмотрением черты средства у подручного просто как голую вещность, якобы воспринимаемую пока только в ее наличии.***

Подручное бытие знака в повседневном обращении и принадлежащая знаку, в разных целях и видах создаваемая заметность не только свидетельство конститутивной для ближайше подручного незаметности; знак сам занимает свою заметность у незаметности цельности средств, "само собой разумеется" подручной в повседневности, к примеру известный "узелок в носовом платке" как знак-помета. Что он призван показывать, это всегда что-то озаботившее в повседневном усмотрении. Этот знак может показывать многое и разнообразнейшее. Широте показываемого в таком знаке отвечает узость понимаемости и применения. Мало того что как знак он подручен большей частью только для "учредителя", даже ему он может стать недоступен, так что нуждается для возможной усматривающей применимости во втором знаке. При этом неприменимый как знак узелок не теряет своего знакового характера, но приобретает беспокоящую навязчивость ближайше подручного.

Близко искушение приоритетную роль знаков в повседневном озабочении для понимания самого мира иллюстрировать на обильном применении знаков в первобытном присутствии, скажем на фетише и колдовстве. Разумеется лежащее в основе такого применения знаков учреждение их осуществляется не в теоретических целях и не путем теоретической спекуляции. Применение знаков остается целиком внутри "непосредственного" бытия-в-мире. Но при ближайшем всматривании становится ясно, что интерпретация фетиша и колдовства по путеводной нити идеи знака

вообще недостаточна, чтобы схватить род “подручности” встречающего в первобытном мире сущего. Во внимании к феномену знака была бы возможна следующая интерпретация: для первобытного человека знак совпадает с указываемым. Знак сам может представлять указываемое не только в смысле замещения, но так, что именно знак сам *есть* указываемое. Это странное совпадение знака с указываемым лежит однако не в том, что знак-вещь уже испытал известную “объективацию”, воспринят как чистая вещь и перенесен с указываемым в ту же бытийную сферу наличного. “Совпадение” тут не отождествление ранее изолированных, а еще-не-высвобожденность знака из означаемого. Такое употребление знака еще полностью погружено в бытие к указываемому, так что знак как таковой вообще еще не может отслоиться. Совпадение основано не в какой-то первичной объективации, а в совершенном отсутствии таковой. Это говорит однако, что знаки вообще не открыты как средство, что в итоге внутримирно “подручное” вообще не имеет бытийного образа средства. Возможно, что и эта онтологическая путеводная нить (подручность и средство) тоже не может ничего дать для интерпретации первобытного мира, и уж подавно онтология вещности не может. Но если для первобытного присутствия и первобытного мира вообще конститутивно понимание бытия, то тем настоятельнее нужда в разработке “формальной” идеи мирности, соотв. феномена, поддающегося такой модификации, что все онтологические высказывания, именующие его в заданной феноменальной взаимосвязи чем-то *еще не* тем или *уже не* этим, получают *позитивный* феноменальный смысл из того, что он *не* есть.

Предыдущая интерпретация знака должна была только предложить феноменальную опору для характеристики отсылания. Отношение между знаком и отсыланием трояко: 1) Указывание как возможная конкретизация для-чего годности фундировано в структуре средства вообще, в его для-того-чтобы (отсылании). 2) Знаковое указывание принадлежит как черта подручного средства к целому средств, к взаимосвязи отсыланий. 3) Знак не только подручен рядом с другими средствами, но в его подручности всякий раз делается выраженно доступен для усмотрения окружающий мир. *Знак есть онтически подручное, которое как это определенное средство функционирует вместе с тем как нечто показывающее онтологическую структуру подручности, цельности отсылания и мирности.* Здесь коренится преимущество этого подручного

внутри озаботившего усмотрение окружающего мира. Само отсылание, если в нем онтологический фундамент для знака, не может поэтому пониматься как знак. Не в отсылании онтическая определенность подручного, раз оно конституирует саму подручность. В каком смысле отсылание онтологическая "предпосылка" подручного и насколько она как онтологический фундамент есть вместе с тем конститутив мирности вообще?

§ 18. Имение-дела и значимость; мирность мира

Подручное встречает внутримирно. Бытие этого сущего, подручность, стоит потому в каком-то онтологическом отношении к миру и мирности. Мир во всем подручном всегда уже "вот". Мир опережающе со всем встречным, хотя нетематически, уже раскрыт*. Он может опять же высвечиваться и в известных способах внутримирного обращения. Мир есть то, из чего подручное подручно. Как мир может дать подручному встретиться? Предыдущий анализ показал: внутримирно встречающее отпущено в своем бытии для озаботившегося усмотрения, взятия в расчет. Что говорит это опережающее отпускание и как его надо понимать в качестве онтологической приметы мира? Перед какими проблемами ставит вопрос о мирности мира?

Устройством подручного как средства было показано отсылание. Как может мир высвобождать в плане его бытия сущее этого бытийного рода, почему это сущее первое встречно? В качестве определенных отсыланий мы назвали пригодность для, вредность, применимость и подобное. Для-чего пригодности и к-чему применимости намечают всякий раз возможную конкретизацию отсылания. "Указывание" знаком, "забивание" молотком однако не свойства сущего. Они вообще не свойства, если этот титул призван обозначать онтологическую структуру возможной определенности вещей. Подручное имеет в любом случае свои благоприятности и неблагоприятности, и его "свойства" в них как бы еще связаны, подобно наличности как возможному способу бытия подручного в подручности. Но пригодность (отсылание) как устройство средства — тоже не благоприятность сущего, а бытийное условие возможности его определения через благоприятность. Что однако должно тогда говорить отсылание? Бытие подручного имеет структуру отсылания – значит: оно по самому себе имеет

характер *отсылания*. Сущее открывается в видах того, что оно как это сущее, какое оно есть, без чего-то не может. *С* ним всегда *в* чем-то дело. Характер бытия подручного есть *имение-дела*. В имении-дела лежит: допустить иметь дело, которое в чем-то, с чем-то. Отношение "в чем... с чем..." должен означить термин отсылание.

Имение-дела есть то бытие внутримирного сущего, в которое оно всегда уже ближайшим образом высвобождено. С ним как сущим всегда в чем-то дело. Это, что имеется-дело, есть *онтологическое* определение бытия этого сущего, не онтическое высказывание о сущем. То-с-чем имеется-дело есть к-чему пригодности, для-чего применимости. С к-чему пригодности опять же может иметься свое дело; напр. *с* этим подручным, которое мы соответственно именуем молотком, имеют дело при забивании, с этим последним имеют дело при закреплении, с тем при защите от непогоды; защита "есть" ради крова для присутствия, т. е. ради возможности его бытия. *Какое* дело имеют с подручным, это всякий раз намечено из целости имения-дела. Целость имения-дела, конституирующая напр. подручное мастерской в его подручности, есть "раньше" чем отдельное средство, равно и таковая усадьбы со всей ее утварью и недвижимостью. Но целость имения-дела сама восходит в итоге к такому к-чему, с которым уже *не* может быть имения-дела; которое не есть сущее в бытийном роде подручного внутри мира, но сущее, чье бытие определяется как бытие-в-мире, к чьему бытийному устройству принадлежит сама мирность. Это первичное к-чему не есть для-этого как возможное с-чем имения-дела. Первичное "к-чему" есть ради-чего. А такое "ради" затрагивает всякий раз бытие *присутствия*, для которого в его бытии дело по сути идет *об* этом бытии. Означенную взаимосвязь, ведущую от структуры имения-дела к бытию самого присутствия как собственному и единственному ради-чего, не надо на первых порах прослеживать подробнее. Сначала "допущение-имения-дела" требует достаточно далеко идущего прояснения, чтобы мы довели феномен мирности до *той* определенности, когда сумеем вообще выдвигать в отношении его проблемы.

Допустить-иметь-дело онтически означает: внутри определенного фактичного озабочения оставить подручному *быть* так-то и так-то*, *как* оно впредь есть и *чтобы* оно так было. Этот онтический смысл "допущения быть" мы схватываем принципиаль-

но онтологически. Мы интерпретируем тем смысл опережающего высвобождения внутримирно ближайше подручного. Заранее допустить "быть" значит не прежде впервые ввести в его бытие и создать, но открыть всегда уже "сущее" в его подручности и так дать ему встретиться как сущему этого бытия.* Это "априорное" допущение-имения-дела есть условие возможности такой встречи подручного, что присутствие в онтическом обращении с так встречающим сущим может в онтическом смысле на том оставить дело. Онтологически понятое допущение-имения-дела напротив касается высвобождения *всякого* подручного как подручного, может ли, говоря онтически, на том быть оставлено дело или наоборот перед нами сущее, дело с которым онтически как раз *не* оставлено, каково ближайшим образом и большей частью озаботившее, которое мы как открытое сущее не оставляем "быть" как оно есть, но обрабатываем, улучшаем, разбиваем.

Отпускающая в имение дела всегда-уже-допущенность-имения-дела есть *априористический перфект,*** характеризующий образ бытия самого присутствия. Онтологически понятое допущение-имения-дела есть опережающее выдавание сущего в его внутримироокружную подручность. Из в-чем допущенного дела высвобождено с-чем имения-дела. Озабочению оно встречно как это подручное. Пока ему вообще *сущее* кажет себя, т. е. пока оно открыто в своем бытии, оно есть всегда уже внутримирно подручное, а как раз не "сперва" всего лишь наличная "материя мира".

Само имение-дела как бытие подручного всегда открыто лишь на основе предоткрытости целости имения-дела. В раскрытом имении-дела, т. е. во встречном подручном лежит поэтому предоткрытым то, что мы назвали мироразмерностью подручного. Эта предоткрытая целость имения-дела хранит в себе онтологическую связь с миром. Допущение-имения-дела, отпуская сущее на целость имения дела, должно само уже как-то видеть разомкнутым то, на что оно высвобождает. Это, на что отпущено подручное окружающего мира, причем так, что оно сперва делается доступно *как* внутримирное сущее, само не может пониматься как сущее так открытого образа бытия. Оно по сути неоткрываемо, если мы впредь закрепим *раскрытость* как термин для бытийной возможности всего *не*присутствиеразмерного сущего.

Что однако же значит: то, во что ближайшим образом отпущено внутримирно сущее, должно быть заранее разомкнуто? К бытию присутствия принадлежит бытийная понятливость. Понятливость

имеет свое бытие в понимании. Если присутствию свойствен бытийный образ бытия-в-мире, то к сущностному составу его бытийной понятливости принадлежит понимание бытия-в-мире. Опережающее размыкание того, на чт*о* затем происходит отпускание внутримирного встречного, есть не что иное как понимание мира, к которому присутствие как сущее всегда уже относится.

Опережающее допущение-иметь с тем-то дело, которое в том-то, основано на понимании чего-то подобного имению-дела, в-чем дела, с-чем дела. Такое, и лежащее далее в его основе, напр. для-этого как то-в-чем имеющегося дела, ради-чего, к которому в конце концов восходит всякое к-чему, все это должно быть заранее разомкнуто в известной понятности. И что это такое, в чем доонтологически понимает присутствие как бытие-в-мире? В понимании названной взаимосвязи отнесений присутствие из явно или неявно схваченного, собственного или несобственного бытийного могу, ради которого оно само есть, отослало себя к для-того-чтобы. Последнее намечает некое для-этого как возможное в-чем имения-дела, структурно заставляющее иметь дело *с* тем-то. Присутствие отсылает себя всякий раз уже из ради-чего к с-чем имения дела, т.е. оно всегда, пока оно есть, дает сущему встречаться как подручному. *В-чем* присутствие заранее понимает — в модусе отсылания себя, — есть то, *в-видах-чего* оно опережающе допускает сущему встретиться. *В-чем себя-отсылающего понимания как в-видах-чего допущения сущему встретиться бытийным способом имения-дела есть феномен мира.* И структура того, в видах чего присутствие себя отсылает, есть то, что составляет *мирность* мира.

В чем присутствие таким способом всегда уже понимает, с тем оно исходно освоилось. Эта свойскость с миром не обязательно требует теоретической прозрачности конституирующих мир как мир отношений. Зато наоборот возможность эксплицитной онтологически-экзистенциальной интерпретации этих отношений основана в конститутивной для присутствия свойскости с миром, со своей стороны составляющей бытийную понятливость присутствия. Эта возможность может быть эксплицитно выбрана, поскольку присутствие само поставило себе задачей исходную интерпретацию своего бытия и его возможностей или даже смысла бытия вообще.

Предыдущими анализами высветлен однако пока лишь горизонт, внутри которого надлежит искать нечто подобное миру и мир-

ности. Для дальнейшего рассмотрения должно прежде стать яснее, в качестве чего поддается онтологическому осмыслению взаимосвязь самоотсылания присутствия.

Анализируемое в нижеследующем еще подробнее *понимание* (ср. § 31) держит указанные отношения в опережающей разомкнутости. В свойском себя-в-ней-держании оно держит ее *перед* собой как то, в чем движется его отсылание. Понимание само поддается отсыланию в этих отношениях и ими. Относящий характер этих отношений отсылания мы схватываем как *на-значение.* В освоенности с этими отношениями присутствие "на-значает" себе самому, дает себе исходно понять свое быть и бытийное могу в плане своего бытия-в-мире. Ради-чего на-значает какое-либо с-тем-чтобы, последнее – какое-либо для-этого, последнее – какое-либо в-чем дела, которому допущено иметься, последнее – какое-либо с-чем имения-дела. Эти отношения сами сцеплены между собой как исходная целость, они суть что они суть в качестве этого на-значения, в котором присутствие само себе заранее дает понять свое бытие-в-мире. Соотнесенное целое этого на-значения мы называем *значимостью.* Она есть то, что составляет структуру мира, того, в чем присутствие* как такое всегда уже есть. *Присутствие в своей освоенности со значимостью есть онтическое условие возможности открываемости сущего, которое в бытийном модусе имения-дела (подручности) встречает в мире и может так заявлять себя в своем по-себе.* Присутствие как таковое есть всегда вот это, с его бытием уже сущностно открыта взаимосвязь подручного – присутствие, поскольку оно *есть,* всегда уже себя отослало** к встречному "миру", к бытию присутствия сущностно принадлежит эта *невозможность-обойтись-без.*

Значимость, с которой присутствие всегда уже освоилось, сама опять же таит в себе онтологическое условие возможности того, что понимающее присутствие как истолковывающее способно размыкать нечто подобное "значениям", со своей стороны опять же фундирующим возможное бытие слова и языка.***

Разомкнутая значимость как экзистенциальное устройство присутствия, его бытия-в-мире, есть онтическое условие возможности открытия целости имения-дела.

Когда мы определяем так бытие подручного (имения-дела) и даже саму мирность как взаимосвязь отсыланий, то не выпаривается ли "субстанциальное бытие" внутримирного сущего до некой системы отношений и, поскольку отношения суть всегда "по-

4*

мысленное", бытие внутримирно сущего растворяется в "чистое мышление"?

Внутри теперешнего поля разыскания надо в принципе соблюдать неоднократно отмечавшиеся различия структур и измерений онтологической проблематики: 1) бытие ближайше встречающего внутримирного сущего (подручность); 2) бытие *того* сущего (наличность), которое становится обнаружимо и определимо в самостоятельно раскрывающем прохождении через ближайше встречающее сущее; 3) бытие онтического условия возможности раскрываемости внутримирного сущего вообще, мирность* мира. Последнее названное бытие есть *экзистенциальное* определение бытия-в-мире, т.е. присутствия. Оба названных выше понятия бытия суть *категории* и касаются сущего с неприсутствиеразмерным бытием. Взаимосвязь отсыланий, конституирующую в качестве значимости мир, можно формально охватить в смысле системы отношений. Только надо учесть, что подобными формализациями феномены нивелируются настолько, что их собственное феноменальное содержание теряется, особенно при таких "простых" отношениях, какие таит в себе значимость. Эти "релятивности" и "корреляты" имения-дела с его д л я - т о г о - ч т о б ы , р а д и - ч е г о , с - ч е м противятся по своему феноменальному содержанию всякой математической функционализации; они и не нечто помысленное, установленное лишь в "мышлении", но отношения, в каких озаботившееся усмотрение всегда уже держится. Эта "релятивная система" как конститутив мирности настолько не испаряет бытие внутримирно подручного, что только на основе мирности мира это сущее в своем "субстанциальном" "по-себе" и может быть открыто. И только когда внутримирное сущее вообще может встречаться, имеется возможность в поле этого сущего сделать доступным всего лишь наличное. Это сущее может на основе своей всего-лишь-наличности быть определено со стороны своих "свойств" математически в "функциональных понятиях". Функциональные понятия этого рода онтологически возможны вообще лишь в отношении к сущему, чье бытие имеет характер чистой субстанциальности. Функциональные понятия возможны всегда лишь как формализованные субстанциальные понятия.

Чтобы специфично онтологическую проблематику мирности можно было оттенить еще острее, надо до продолжения анализа прояснить интерпретацию мирности на одном предельно противоположном случае.

Б. Оттенение анализа мирности по контрасту с интерпретацией мира у Декарта

Понятие мирности и заключенных в этом феномене структур разыскание сможет себе обеспечить лишь постепенно. Поскольку интерпретация мира ближайшим образом начинается с внутримирно сущего, чтобы потом вообще уже не иметь в поле зрения феномен мира, попытаемся онтологически прояснить этот подход на его возможно крайней реализации. Дадим не только краткое изложение основных черт онтологии "мира" у *Декарта*, но спросим об их предпосылках и попробуем характеризовать их в свете до сих пор достигнутого. Этот разбор призван показать, на каких принципиально необсуждаемых онтологических "основаниях" движутся идущие за *Декартом*, тем более ему предшествующие, интерпретации мира.

Декарт видит онтологическое основоопределение мира в extensio. Поскольку протяжением конституируется и пространственность, по *Декарту* они даже идентичны, пространственность же в каком-то смысле оказывается конститутивна для мира, разбор картезианской онтологии "мира" предлагает одновременно негативную опору для позитивной экспликации пространственности окружающего мира и самого присутствия. Мы рассматриваем в плане онтологии *Декарта* трoякое: 1) Определение "мира" как res extensa (§ 19). 2) Основания этого онтологического определения (§ 20). 3) Герменевтическое обсуждение Картезиевой онтологии "мира" (§ 21). Свое подробное обоснование нижеследующее рассмотрение получит только через феноменологическую деструкцию декартовского "cogito sum" (сравни часть II, раздел 2).

§ 19. Определение "мира" как res extensa

Декарт отличает "ego cogito" как res cogitans от "res corporea". Этим различением впредь онтологически обусловлено таковое "природы и духа". В сколь бы многих содержательных вариациях ни фиксировалось онтически это противоположение, непроясненность его онтологических оснований и членов противоположения имеет свой ближайший корень в проведенном *Декартом* различении. Внутри какой понятности бытия определил он бытие этого сущего? Титул для бытия по-себе-самому-сущего гласит substantia. Выражение подразумевает то *бытие* чего-то сущего

как субстанция, то само сущее. Эта двузначность в substantia, внесенная уже античным понятием οὐσία,* не случайна.

Онтологическое определение res corporea требует экспликации субстанции, т.е. субстанциальности этого сущего как субстанции. Что составляет собственное по-себе-самой-бытие этой res corporea? Как вообще постижима субстанция как таковая, т.е. ее субстанциальность? Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.[1] Субстанции становятся доступны в их "атрибутах", и каждая субстанция имеет отличительное свойство, по которому распознается существо субстанциальности определенной субстанции. Каково это свойство применительно к res corporea? Nempe *extensio* in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.[2] Протяжение, а именно в длину, ширину и глубину, составляет собственное бытие телесной субстанции, которую мы именуем "миром". Откуда extensio получает это отличие? Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.[3] Протяженность есть *всё* бытийное устройство рассматриваемого сущего, долженствующее уже "быть" до всех других бытийных определенностей, чтобы они могли "быть" тем что они есть. Телесная вещь должна быть первично "наделена" протяженностью. Соответственно доказательство протяженности и характеризованной ею субстанциальности "мира" проводится таким образом, что показывается, как все другие определенности этой субстанции, преимущественно divisio, figura, motus, могут быть осмыслены только как modi той extensio, а extensio наоборот остается понятна sine figura vel motu.

Так телесная вещь при сохранении своей общей протяженности может тем не менее многообразно менять разделенность последней по разным измерениям и представать в различных образах как одна и та же вещь. Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem et minus secundum longitudinem.[4]

---

[1] Principia I, n. 53, p. 25 (Oeuvres ed. Adam-Tannery, vol. VIII).
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же n. 64, p. 31.

Фигура есть модус extensio, не в меньшей мере – движение; ибо motus постигается лишь si de nullo nisi locali cogitemus ac de vi a qua excitatur non inquiramus.[1] Если движение есть сущее свойство res corporea, то оно должно, чтобы стать постижимым в своем бытии, постигаться из бытия самого этого сущего, из extensio, т.е. из чистой перемены места. Нечто подобное "силе" не привносит ничего для определения *бытия* этого сущего. Определения наподобие durities (твердость), pondus (вес), color (цвет) могут быть изъяты из материи, она все же остается что́ она есть. Эти определения не составляют ее собственного бытия, и насколько они *есть*, они оказываются модусами той же extensio. *Декарт* пытается развернуто показать это в отношении "твердости": Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.[2] Твердость ощущается в осязании. Что "говорит" нам чувство осязания о твердости? Части твердой вещи "противятся" движению руки, скажем желанию отодвинуть. Если бы напротив твердые, т.е. неподатливые тела меняли свое место с той же скоростью, с какой совершает смену места "набегающая" на тело рука, то до прикосновения никогда бы не дошло, твердость не ощущалась бы и потому никогда бы и не *была*. Никоим образом однако не видно, отчего бы подающиеся с такой скоростью тела должны были через то утрачивать что-то от своей телесности. Если они ее удерживают и при измененной скорости, делающей такую вещь как "твердость" невозможной, то последняя не принадлежит и к бытию этого сущего. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipse integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere.[3] Что́ поэтому составляет бытие res corporea, есть extensio, протяжение, omnimodo divisibile, figurabile et mobile, которое может изменяться любым способом делимости, формирования и движения, capax mutationum,

---

[1] Там же n. 65, p. 32.

[2] Там же II, n. 4, p. 42.

[3] Там же.

местилище изменений, которое во всех этих изменениях продерживается, remanet. То, что в телесной вещи удовлетворяет такому *постоянному пребыванию*, есть собственно сущее в нем, а именно так, что им характеризуется субстанциальность этой субстанции.

§ 20. Основания онтологического определения "мира"

Идея бытия, к которой восходит онтологическая характеристика res extensa, есть субстанциальность. Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Под субстанцией мы не можем понимать ничего другого как сущее, которое *есть* так, что оно, чтобы *быть*, не нуждается ни в каком другом сущем.[1] Бытие "субстанции" характеризуется через ненуждаемость. Что в своем бытии совершенно не нуждается в другом сущем, то в собственном смысле удовлетворяет идее субстанции – это сущее есть ens perfectissimum. Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.[2] "Бог" здесь чисто онтологический титул, если понимается как ens perfectissimum. Вместе с тем то, что, "само собой разумеется", сомыслится с понятием Бога, дает возможность онтологического толкования конститутивного момента субстанциальности, ненуждаемости. Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.[3] Все сущее, которое не Бог, нуждается в изготовлении, в самом широком смысле, и поддержании. Изготовление до наличия, соотв. нуждаемость в изготовлении составляют горизонт, внутри которого понимается "бытие". Всякое сущее, которое не Бог, есть *ens creatum*. Между двумя сущими имеет место "бесконечное" различие их бытия, и все же мы рассматриваем сотворенное наравне с творцом *как сущее*. Мы употребляем соотв. бытие с такой широтой, что его смысл охватывает "бесконечное" различие. Так мы с известным правом можем и сотворенное сущее называть субстанцией. Это сущее правда по отношению к Богу нуждается в изготовлении и поддержании, но внутри области сотворенного сущего, "мира" в смысле ens creatum, имеется такое, которое по отношению к тварному изготовлению и поддержанию, напр. человеческому, "не нуждается в другом сущем". Подобных субстанций две: res cogitans и res extensa.

[1] Там же n. 51, p. 24
[2] Там же n. 51, p. 24
[3] Там же n. 51, p. 24

Бытие *той* субстанции, чью отличительную proprietas представляет extensio, станет поэтому онтологически в принципе определимо, когда прояснится "*общий*" трем субстанциям, одной бесконечной и обеим конечным, *смысл* бытия. Однако nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis.[1] *Декарт* касается здесь проблемы, много занимавшей средневековую онтологию, вопроса каким образом значение бытия означает рассматриваемое в каждом случае сущее. В высказываниях "Бог есть" и "мир есть" мы высказываем бытие. Это слово "есть" не может однако подразумевать то и другое сущее в одинаковом смысле (συνωνύμως, univoce),* раз между этими сущими *бесконечное* различие бытия; имей означаемое этим "есть" один смысл, сотворенное мыслилось бы как нетварное или нетварное снижалось до сотворенного. "Бытие" однако функционирует и не как просто одинаковое имя, но в обоих случаях понимается "бытие". Схоластика схватывает этот позитивный смысл означаемого "бытием" как "аналогическое" обозначение в отличие от односмысленного или просто равноименного. Вслед за *Аристотелем*, у которого как вообще в начале греческой онтологии эта проблема сформировалась, были зафиксированы разные виды аналогии, по каким различаются и "школы" осмысления значащей функции бытия. *Декарт* остается в плане онтологической проработки проблемы далеко позади схоластики,[2] он даже уклоняется от вопроса. Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.[3] Это уклонение говорит, что *Декарт* оставляет заключенный в идее субстанциальности смысл бытия и характер "общности" этого значения неразобранными. О том, что означается самим бытием, средневековая онтология спрашивала правда так же мало как античная. Оттого не удивительно, если такой вопрос как о способе обозначения бытия не сдвигается с места, пока его хотят разбирать на почве непроясненного смысла бытия, "выражаемого" значением. Смысл этот оставался непроясненным, потому что его принимали за "само собой разумеющийся".**

---

[1] Там же n. 51, p. 24.

[2] Ср. сюда Opuscula omnia *Thomae de Vio Caietani Cardinalis*. Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: de nominum analogia, p. 211–219.

[3] *Декарт*, Principia I, n. 51, p. 24.

Декарт не только вообще уклоняется от онтологического вопроса о субстанциальности, он специально подчеркивает, что субстанция как таковая, т.е. ее субстанциальность, с первого подступа к ней сама по себе в себе недоступна. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit.[1] "Бытие" само нас не "аффицирует", поэтому оно не может быть воспринято. "Бытие не есть реальный предикат",* по изречению *Канта*, лишь воспроизводящего положение Декарта. Тем самым принципиально отрекаются от возможности чистой проблематики бытия и ищут выхода, на пути которого достигаются потом означенные определения субстанций. Поскольку "бытие" действительно *как сущее* недоступно, оно выражается через сущие определенности соответствующих сущих, атрибуты. Но не через любые, а через те, которые всего чище удовлетворяют неявно все же предустановленному смыслу бытия и субстанциальности. В substantia finita как res corporea первично необходимая "атрибуция" есть extensio. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa;[2] ибо субстанциальность может быть выделена и обнаружена ratione tantum, а не realiter** как само субстанциально сущее.

Таким образом онтологические подосновы определения "мира" как res extensa стали отчетливо видны: не только не проясненная в своем бытийном смысле, но выданная за непрояснимую идея субстанциальности, изображаемая окольным путем через виднейшие субстанциальные свойства той или иной субстанции. В определении же субстанции через субстанциальное сущее лежит и основание двузначности термина. В виду имеется субстанциальность, а понимается она из сущего устройства субстанции. Поскольку под онтологическое подкладывается онтическое, выражение substantia функционирует то в онтологическом, то в онтическом, но чаще в расплывчатом онтически-онтологическом значении. За этой маловажной разницей значения кроется однако неовладение принципиальной проблемой бытия.*** Для ее разработки необходимо *правильным образом* "пройти следом" за двузначностями; пытающийся сделать нечто подобное не "занимается" "чисто словесными значениями", но должен вторгнуться в исконнейшую про-

---

[1] Там же n. 52, p. 25.
[2] Там же n. 63, p. 31.

блематику “самих вещей”, чтобы вывести на чистоту подобные “нюансы”.

§ 21. Герменевтическое обсуждение Картезиевой онтологии “мира”

Встает критический вопрос: разыскивает ли вообще эта онтология “мира” феномен мира, и если нет, определяет ли она по крайней мере какое-либо внутримирное сущее так широко, чтобы на нем могла стать видна его мироразмерность? *На оба вопроса надо ответить нет.* Сущее, которое *Декарт* пытается онтологически принципиально схватить через extensio, наоборот таково, что впервые открывается только в прохождении через ближайше подручное внутримирное сущее. Но пусть это верно и пусть даже онтологическая характеристика *этого* определенного внутримирного сущего (природы) – равно как идея субстанциальности и с нею смысл принятых в ее дефиницию existit и ad existendum – ведут в темноту, существует же ведь возможность, что через онтологию, основанную на радикальном разделении Бога, Я, “мира”, онтологическая проблема мира в том или ином смысле поставлена и продвигается. Если же и эта возможность не существует, то должно быть приведено специальное доказательство, что *Декарт* не только дает скажем онтологический промах в определении мира, но что его интерпретация и ее основания привели к *перескакиванию* через феномен мира равно как через бытие ближайше подручного внутримирного сущего.

При экспозиции проблемы мирности (§ 14) было указано на важность достижения адекватного доступа к этому феномену. В критическом разборе Картезиева подхода нам придется поэтому спросить: какой бытийный способ присутствия фиксируется как адекватный способ доступа к *тому* сущему, с чьим бытием как extensio *Декарт* равняет бытие “мира”? Единственный и подлинный доступ к этому сущему есть познание, intellectio, а именно в смысле математически-физического познания. Математическое познание расценивается как тот способ постижения сущего, который во всякое время может быть уверен в надежном имении бытия схваченного им сущего. Что по своему способу бытия таково, что удовлетворяет бытию, становящемуся доступным в математическом познании, *есть* в собственном смысле. Это сущее есть то, *что всегда есть что оно есть*; потому в воспринимаемом сущем ми-

ра его собственное бытие составляет то, о чем может быть показано, что оно имеет характер *постоянного пребывания*, как remanens capax mutationum. Собственно *есть* всегда-длящееся остающееся. Такое познается математикой. Что *через нее* доступно в сущем, составляет его бытие. Так из определенной идеи бытия, свернутой в понятии субстанциальности, и из идеи познания, *так* познающего сущее, "миру" как бы диктуется его бытие. *Декарт* не допускает, чтобы способ бытия внутримирного сущего был ему предложен этим последним, но на основании нераскрытой в своем истоке, недоказанной в своем праве идеи бытия (бытие=постоянное наличие) он как бы предписывает миру его "собственное" бытие. Так что не опора на науку, которой случилось быть особо ценимой, математику, определяет в первую очередь онтологию мира,* но принципиальная онтологическая ориентация на бытие как постоянную наличность, постижению которой математическое знание удовлетворяет в исключительном смысле. *Декарт* осуществляет таким образом философски эксплицитно переключение воздействия традиционной онтологии на новоевропейскую математическую физику и ее трансцендентальные основания.

Декарту нет надобности ставить проблему адекватного доступа к внутримирному сущему. Под несломленным господством традиционной онтологии об аутентичном способе постижения собственного сущего заранее решено. Он лежит в νοεῖν, "созерцании" в самом широком смысле, которого διανοεῖν, "мышление", есть лишь фундированная форма осуществления. И из этой принципиальной онтологической ориентации *Декарт* дает свою "критику" еще возможного наблюдающе внимающего способа доступа к сущему, sensatio (αἴσθησις) в противоположность intellectio.

Декарт очень хорошо знает о том, что сущее ближайше кажет себя не в своем собственном бытии. "Ближайше" дана вот эта определенно окрашенная, пахнущая, твердая, холодная, звучащая вещь из воска. Но это и вообще то, что дают чувства, остается онтологически иррелевантно. Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.[1] Чувства вообще не дают познать сущее в его бытии, но только доносят о полезности и вредности "внешних" внутримирных вещей для снабженного те-

---

[1] Там же II, n.3, p. 41.

лом человеческого существа. Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant[1]; через чувства мы вообще не получаем прояснений о сущем в его бытии. Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura vel ponderosa vel colorata vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum.[2]

Насколько мало *Декарт* мог позволить чувственно являющемуся подавать себя в своем особом способе бытия и тем более определять последний, станет ясно из критического анализа проведенной им интерпретации ощущения твердости и сопротивления (ср. § 19).

Твердость осмысливается как сопротивление. Последнее однако столь же мало как твердость понимается в феноменальном смысле, как нечто в нем самом ощущаемое и в таком ощущении определимое. Сопротивление говорит для *Декарта* то же что: не трогаться с места, т.е. не претерпевать изменения местоположения. Сопротивление вещи значит тогда: оставаться на определенном месте относительно другой меняющей свое место вещи, соотв. менять место с такой скоростью, чтобы та другая могла эту "догнать". Этой интерпретацией опыта твердости бытийный способ чувственного внимания и с ним возможность постижения встречающего в таком внимании сущего погашен в своем бытии. *Декарт* переводит бытийный способ внимания чего-либо в единственный ему известный; внимание чего-либо становится определенным друг-рядом-с-другом-наличествованием двух наличных res extensae, подвижное соотношение обеих само существует в модусе extensio, первично характеризующем наличность телесной вещи. Правда, возможная "полнота" осязающего отношения требует исключительной "близости" осязаемого. Это однако не значит что прикасание и скажем заявляющая в нем о себе твердость состоят, взятые онтологически, в различной скорости двух телесных вещей. Твердости и сопротивления вообще не оказывается, если нет сущего с бытийным образом присутствия или по меньшей мере живого.

Так выявление возможных *доступов* к внутримирному сущему переходит для *Декарта* под господство идеи бытия, которая сама считана с определенного региона этого сущего.

---

[1] Там же II, n.3, p. 41.
[2] Там же n. 4, p. 42.

Идея бытия как постоянного наличия не только мотивирует экстремальное определение бытия внутримирно сущего и его идентификацию с миром вообще, она вместе с тем мешает онтологически адекватно ввести в обзор постановки присутствия. А этим полностью заграждается путь к тому, чтобы увидеть хотя бы фундированный характер всякого чувственного и рассудочного внимания и понять то и другое как возможность бытия-в-мире. Бытие "присутствия", к чьей фундаментальной конституции принадлежит бытие-в-мире, *Декарт* схватывает опять тем же способом, что и бытие res extensa, как субстанцию.

Но не подсовывается ли с этим критическим разбором Декарту и не "доказывается" ли потом, что им не решена задача, лежавшая целиком и полностью вне его горизонта? Как мог *Декарт* отождествлять определенное внутримирное сущее и его бытие с миром, если феномен мира и с ним нечто подобное внутримирности ему вообще неизвестны?

В поле принципиального размежевания это последнее не может держаться лишь доксографически фиксируемых тезисов, но должно взять для ориентировки суть дела и тенденцию проблематики, хотя бы последняя и не выходила за рамки расхожей концепции. Что *Декарт* с res cogitans и res extensa не только *хотел поставить* проблему "Я и мира", но претендовал на ее радикальное решение, становится ясно из его "Размышлений" (ср. особенно I и VI). Что обходящаяся без всякой позитивной критики онтологическая принципиальная ориентация на традицию делала для него невозможным высвобождение онтологической проблематики присутствия, неизбежно заслоняла ему взгляд на феномен мира и сумела втиснуть онтологию "мира" в онтологию определенного внутримирного сущего, были призваны выявить предшествующие разборы.

Но, возразят, пусть действительно проблема мира и бытия ближайше встречного в окружающем мире сущего остается скрытой, *Декарт* все же заложил основу для онтологической характеристики *того* внутримирного сущего, которым фундировано в его бытии всякое другое сущее, материальной природы.* На ней, фундаментальном слое, надстраиваются прочие слои внутримирной действительности. В протяженной вещи как таковой исходно основаны определенности, которые хотя кажут себя качествами, однако "в основе" суть квантитативные модификации модусов самой ex-

tensio. На этих, которые сами еще поддаются редукции, качествах стоят потом специфические качества как красивое, некрасивое, подходящее, неподходящее, годное, негодное; эти качества надо в первичной ориентации на вещность брать как неквантифицируемые ценностные предикаты, через которые вещь, сначала лишь материальная, штемпелюется в благо. С этой стратификацией рассмотрение все же ведь приходит к сущему, которое мы онтологически характеризовали как подручное средство. Картезиев анализ "мира" впервые позволяет так надежно выстраивать структуру ближайше наличного; она нуждается лишь в легко осуществимом восполнении природной вещи до полной употребимой вещи.

Но достижимо ли онтологически на этом пути, отвлекаясь пока от специфической проблемы мира, бытие внутримирно ближайше встречающего? Не вводится ли исподволь с материальной вещностью бытие – постоянное вещное наличие, – которое через последующее наделение сущего ценностными предикатами настолько не получает онтологического восполнения, что скорее эти ценностные черты сами оказываются лишь онтическими определенностями сущего, имеющего бытийный образ вещи? Добавка ценностных предикатов ничуть не может дать новых разъяснений о бытии благ, *но лишь опять предустанавливает для них бытийный род чистой наличности.* Ценности суть *наличные* определенности вещи. Ценности имеют в итоге свой онтологический источник единственно в предыдущем введении вещной действительности как фундаментального слоя. Но уже дофеноменологический опыт показывает в якобы вещно сущем нечто не делающееся через вещность вполне понятным. Так что вещное бытие требует восполнения. Что же онтологически означает бытие ценностей или их "значимость", которую *Лотце* брал как модус "утверждения"? Что оначает онтологически эта "наделенность" вещей ценностью? Пока эти определения остаются в темноте, реконструкция употребимой вещи из природной вещи есть онтологически проблематичное предприятие, вовсе уж не говоря о принципиальном извращении проблематики. И эта реконструкция сперва "освежеванной" употребимой вещи не требует ли всегда уже *опережающего позитивного взгляда на феномен, чью целость реконструкция призвана восстановить*? Если же его *са*мое свое бытийное устройство не эксплицировано как следует заранее, то не строит ли реконструкция без строительного плана? Поскольку эта реконструкция и "восполнение" традиционной онтологии "мира" в результате приходит к тому же *сущему,* от которого отправлялся выше анализ подручности

средств и целости имения-дела, она вызывает видимость, будто *бытие* этого сущего действительно прояснено или хотя бы стало *проблемой.* Насколько *Декарт* с extensio как proprietas не достигает бытия субстанции, настолько же бегство к "ценностным" характеристикам не может хотя бы ввести в обзор бытие как подручность, уж не то что позволить ему стать онтологически темой.

Сужение вопроса о мире до вопроса о природной вещности как ближайше доступном внутримирном сущем *Декартом* было заострено. Он упрочил мнение, что якобы строжайшее онтическое *познание* сущего есть также возможный подступ к первичному бытию открываемого в таком познании сущего. Надо однако вместе с тем увидеть, что также и "восполнения" вещной онтологии движутся в принципе на той же догматической базе что *Декарт.*

Мы уже отмечали (§ 14), что перескок через мир и ближайше встречное сущее не случаен, не недосмотр, который надо просто компенсировать, но основан в сущностном способе бытия самого присутствия. Если аналитика присутствия сделала в рамках этой проблематики прозрачными важнейшие главные структуры присутствия, если понятию бытия вообще указан горизонт его возможной понятности* и таким образом подручность и наличность впервые тоже становятся онтологически исходно понятны, то проведенная теперь критика картезианской и в принципе сегодня еще обычной онтологии мира впервые позволяет утвердить себя в своем философском праве.

Для этого должно быть показано (ср. I часть, раздел 3):

1) Почему в начале решающей для нас онтологической традиции – эксплицитно у *Парменида* – через феномен мира перескочили; откуда происходит постоянное повторение этого перескока?

2) Почему вместо этого проскоченного феномена выскакивает как онтологическая тема внутримирное сущее?

3) Почему это сущее находят ближайшим образом в "природе"?

4) Почему ощущаемое необходимым восполнение такой онтологии мира осуществляется с помощью феномена ценности?

В ответах на эти вопросы впервые только достигается позитивная понятность *проблематики* мира, выявляется источник его упущения и доказывается правовое основание отказа от традиционной онтологии мира.

Соображения о *Декарте* были призваны показать, что казалось бы самопонятное отправление от вещей мира, как и ориентир на якобы строжайшее познание сущего, не обеспечивают обретения почвы, на какой можно феноменально коснуться ближайших онтологических устройств мира, присутствия и внутримирного сущего.

Если однако мы вспомним о том, что пространственность явно со-конституирует внутримирно сущее, то в итоге все же какое-то "спасение" Картезиева анализа "мира" становится возможно. С радикальным выдвижением extensio как praesuppositum для всякой определенности res corporea *Декарт* работал на понимание того априори, содержание которого потом проникновеннее фиксировал *Кант*. Анализ extensio остается в известных границах независим от упущения специальной интерпретации бытия протяженного сущего. У выставления extensio как основоопределенности "мира" есть свое феноменальное право, хотя в обращении к ней ни пространственность мира, ни ближайшим образом открытая пространственность встречного в окружающем мире сущего, ни тем более пространственность самого присутствия онтологически схвачены быть не могут.

В. Окружное окружающего мира и пространственность присутствия

В контексте первого наброска бытия-в (сравни § 12) требовалось отграничить присутствие от способа бытия в пространстве, именуемого нами внутриположностью. Она означает: сущее, само протяженное, замкнуто протяженными границами протяженного. Внутриположно-сущее и замыкающее оба наличны в пространстве. Отвод такой внутриположности присутствия в пространственном вместилище должен был однако не исключить в принципе всякую пространственность присутствия, но только держать свободным путь к увидению конститутивной для присутствия пространственности. Ее теперь надо выявить. Поскольку однако внутри*мирно* сущее тоже находится в пространстве, его пространственность будет стоять в онтологической связи с миром.* Отсюда нужно определить, в каком смысле пространство есть конститутив мира, со своей стороны характеризованного как структурный момент бытия-в-мире. Особенно следует показать, как окружное окружающего мира, специфическая пространственность встречающего в окружающем мире сущего сама фундирована через мирность мира,

а не наоборот мир со своей стороны наличен в пространстве. Разыскание пространственности присутствия и пространственной определенности мира берет свое начало в анализе внутримирно подручного в пространстве. Рассмотрение пробегает три ступени: 1) пространственность внутримирно подручного (§ 22), 2) пространственность бытия-в-мире (§ 23), 3) пространственность присутствия и пространство (§ 24).

§ 22. Пространственность внутримирно подручного

Если пространство в каком-то еще подлежащем определению смысле конституирует мир, то не может удивлять, если мы уже в предыдущей онтологической характеристике бытия внутримирного сущего должны были иметь последнее в виду и как внутрипространственное. До сих пор эта пространственность подручного не схвачена феноменально отчетливо и не прояснена в ее сцеплении с бытийной структурой подручного. В этом теперь задача.

В каком смысле мы уже при характеристике подручного натолкнулись на его пространственность? Речь шла о *ближайше* подручном. Это означает не только сущее, встречающее всякий раз *сначала* прежде другого, но подразумевает вместе с тем сущее, которое "вблизи". Подручное повседневного обихода имеет характер *близости*. При точном рассмотрении эта близость средства уже намечена в термине, выражающем его бытие, в "подручности". Сущее "под рукой" имеет всегда разную близость, которую не установить измерением отстояний. Эта близость управляется усматривающе "рассчитывающим" орудованием и употреблением. Усмотрением озабочения то, что таким способом близко, фиксируется вместе и в аспекте направления, в каком средство всякий раз доступно. Направленная близость средства означает, что оно не просто, где-то наличное, имеет свое место в пространстве, но как средство по своему существу уместно и размещено, выставлено, прибрано. Средство имеет свое *место*, или же оно "валяется", что надо принципиально отличать от голой преднесенности в произвольном пространственном пункте. Место как место этого средства для... определяется всякий раз из целого направленных одно на другое мест подручной в окружающем мире взаимосвязи. Место и множественность мест нельзя истолковывать как где произвольного наличия вещей. Место есть всякий раз определенное "туда" и "сюда" *принадлежности* средства. Та или иная туда-принадлежность отвечает характеру средства у подручного,

т.е. его соразмерной имению-дела принадлежности к целому средств. В основании разместимой принадлежности целого средств лежит опять же как условие ее возможности то куда вообще, внутри которого взаимосвязи средств отведена целость мест. Это куда возможной средствообразной принадлежности, которое заранее усматривающе держат в виду в озаботившемся обращении, мы именуем *областью.*

"В области чего" означает не только "в направленности на", но вместе в окружении чего, что располагается в этом направлении. Направлением и отдаленностью – близость лишь модус последней – конституируемое место уже ориентировано на определенную область и внутри нее. Нечто подобное области должно прежде быть открыто, чтобы стали возможны отведение и нахождение мест для целости средств в распоряжении усмотрения. Эта областная ориентировка множественности мест подручного составляет окружное, вокруг-нас ближайше встречного в окружающем мире сущего. Не бывает сначала никакой трехмерной множественности возможных пунктов, заполняемых наличными вещами. Измерения пространства в пространственности подручного еще скрыты. "Вверху" это "на потолке", "внизу" – "на земле", "сзади" – "у двери"; все где открываются через ходы и пути повседневного обращения и толкуются усмотрением, а не фиксируются и размечаются в созерцательном промере пространства.

Области не образуются впервые совместно-наличными вещами, но оказываются всегда уже в отдельных местах подручны. Сами места отводятся подручному в усмотрении озабочения или их преднаходят. Постоянно подручное, заранее взятое в расчет усматривающим бытием-в-мире, имеет поэтому свое место. Где его подручности взято для озабочения в расчет и ориентировано на прочее подручное. Так солнце, чьи свет и тепло состоят в повседневном употреблении, имеет открытые усмотрением отличительные места смотря по меняющейся применимости того, что оно дарит: восход, полдень, закат, полночь. Места этого, хотя меняющимся образом, но все же равномерно постоянного подручного становятся подчеркнутыми "индексами" расположенных в них областей. Эти области, страны света, которым вовсе еще не обязательно иметь какой-то географический смысл, задают опережающее куда для всякого частного формирования областей, могущих заполниться местами. Дом имеет свою солнечную и наветренную сторону; на нее ориентируется разделение "помещений",

а внутри них опять же "обстановка", смотря по их характеру средства. Церкви и могилы к примеру располагаются на восход и закат солнца, области жизни и смерти, которыми обусловлено само присутствие в аспекте его наиболее своих возможностей быть в мире. Озабочение присутствия, для которого в его бытии дело идет о самом этом бытии, заранее открывает области, в которых для него всякий раз имеется решающее дело. Предваряющее раскрытие областей со-определяется целостью имения дела, в которую отпущено подручное как встречное.

Предваряющая подручность конкретной области имеет в еще более исходном смысле чем бытие подручного *характер незаметной свойскости*. Она сама становится видима по способу заметности лишь при усматривающем открытии подручного, а именно в дефективных модусах озабочения. При необнаружении чего-либо на *своем* месте область места часто впервые становится отчетливо доступна как таковая. Пространство, открытое в усматривающем бытии-в-мире как пространственность целого средств, принадлежит всегда в качестве его места к самому сущему. Голое пространство еще скрыто. Пространство расщеплено на места.* Но эта пространственность через мироразмерную целость имения-дела с пространственно подручным получает свое особое единство. "Окружающий мир" не устраивается в заранее данном пространстве, но его специфическая мирность артикулирует в своей значимости деловую взаимосвязь всегдашней целости отводимых усмотрением мест. Всегдашний мир открывает всякий раз пространственность принадлежащего к нему пространства. Допущение встречи подручного в его мироокружном пространстве оказывается онтически возможно только потому, что присутствие само в плане его бытия-в-мире "пространственно".

§ 23. Пространственность бытия-в-мире

Если мы приписываем пространственность *присутствию*, то это "бытие в пространстве" надо видимо понимать из способа бытия этого сущего. Пространственность присутствия, которое по своей сути не наличествование, не может значить ни чего-то вроде нахождения при пункте в "мировом пространстве", ни подручности на месте. То и другое суть способы бытия внутримирно встречающего сущего. Присутствие же есть "в" мире в смысле озаботившегося-освоившегося обращения с внутримирно встречным сущим. Если ему соответственно тем или иным образом присуща пространственность, то это возможно лишь на

почве такого бытия-в. Пространственность которого однако кажет черты *от-даления* и *направления*.

Под отдалением как способом бытия присутствия в плане его бытия-в-мире мы понимаем не что-то вроде отдаленности (близости) или тем более дистанции. Мы применяем выражение отдаление в активном и переходном значении. Оно означает бытийную конституцию присутствия, в плане которой удаление чего-то как отодвигание есть лишь определенный, фактичный модус. Отдалить значит дать исчезнуть дали,* т.е. отдаленности чего-то, приблизить. Присутствие по сути от-даляюще, оно как сущее, какое оно есть, дает всякому сущему встретить вблизи.** От-даление открывает отдаленность. Последняя равно как дистанция есть категориальное определение неприсутствиеразмерного сущего. Отдаление напротив надо закрепить как экзистенциал. Лишь поскольку вообще сущее в его отдаленности открыто присутствию, в самом внутримирном сущем относительно другого становятся доступны "отдаления" и дистанции. Две точки столь же мало отдалены друг от друга как вообще две вещи, ибо никакое из этих сущих не может по своему способу бытия отдалять. Они имеют только преднаходимую при отдалении*** и измеримую дистанцию.

От-даление есть ближайшим образом и большей частью усматривающее приближение, введение в близость как добывание, приготовление, имение под рукой. Но и определенные виды чисто познающего раскрытия сущего имеют характер приближения. ***В присутствии лежит сущностная тенденция к близости.***** Все виды ускорения, которому мы сегодня более или менее вынужденно помогаем, рвутся к преодолению отдаленности. С "радиовещанием" к примеру присутствие совершает сегодня какое-то в своем бытийном смысле еще не обозримое от-даление "мира" на пути разрушающего расширения повседневного окружающего мира.

В от-далении не обязательно лежит отчетливая оценка далекости подручного в отношении к присутствию. Отдаленность прежде всего никогда не схватывается как расстояние. Когда надо оценить расстояние, то это делается относительно отдалений, в которых держится повседневное присутствие. Взятые вычислительно, эти оценки могут быть неточными и колеблющимися, но в повседневности присутствия они имеют свою *собственную* и сплошь понятную *определенность*. Мы говорим: дотуда расстояние одной прогулки, рукой подать, это "под носом". Эти меры выражают, что они не только не хотят "измерять", но что оцененная ими отдален-

ность принадлежит сущему, к которому подходят озаботившись усматривающе. Но и когда мы пользуемся твердой мерой и говорим: "до дома полчаса", эту меру надо брать как оцененную. "Полчаса" тут не 30 минут, но длительность, которая вообще не имеет "длины" в смысле квантитативной протяженности. Эта длительность толкуется всякий раз из привычных повседневных "озабочений". Отдаленности ближайшим образом и даже там, где известны "официально" исчисленные меры, оцениваются по усмотрению. Поскольку от-даленное в таких оценках подручно, оно удерживает свой специфически внутримирный характер. Сюда относится то, что проходимые в обращении пути к отдаленному сущему даже каждый день разной длины. Подручное окружающего мира налично ведь не для изъятого из присутствия вечного созерцателя, но встречает в усматривающе озаботившейся повседневности присутствия. На своих путях присутствие не вымеряет отрезок пространства как наличную телесную вещь, оно не "пожирает километры", приближение и отдаление это всякий раз озаботившееся бытие к приближаемому и от-даленному. "Объективно" долгий путь может быть короче "объективно" очень короткого, который возможно "каменист" и предстает бесконечно долгим. ***В таком "предстает" однако впервые собственно подручен всегдашний мир.*** Объективные отстояния наличных вещей не совпадают с отдаленностью и близостью внутримирно подручного. Первые могут быть точно известны, но это знание остается слепым, у него нет функции усматривающе раскрывающего приближения окружающего мира; такое знание применяют только внутри и для не измеряющего отрезки озаботившегося бытия к "задевшему" миру.

Существует склонность, из-за предваряющей ориентации на "природу" и "объективно" измеренные дистанции вещей, выдавать такие толкование и оценку отдаленности за "субъективные". Но это "субъективность", которая открывает возможно реальнейшее "реальности" мира, не имеющее ничего общего с "субъективным" произволом и субъективистскими "восприятиями" чего-то, сущего "в себе" иначе. ***Усматривающее от-даление в повседневности присутствия открывает по-себе-бытие "истинного мира", того сущего, при каком присутствие как экзистирующее всегда уже есть.***

Первичная и даже исключительная ориентация на отдаленности как измеренные дистанции скрывает исходную пространственность бытия-в. "Ближайшее" вовсе никак не якобы то, что имеет минимальную дистанцию "от нас". Ближайшее располагается в том,

что отдалено на среднюю величину досягаемости, охвата и обзора. Поскольку присутствие по сути пространственно способом от-даления, обращение держится всегда в от-даленном им, в известном открытом просторе, "окружающем мире", поэтому мы слышим и видим сначала всегда через голову "ближайшего" по дистанции. Зрение и слух дальнодействующие чувства не из-за их диапазона, а потому что присутствие как от-даляющее держится преимущественно в них. Для носящего к примеру очки, по расстоянию такие близкие, что "сидят у него на носу", это употребительное средство отдалено в окружающем мире больше чем картина на стене напротив. У этого средства так мало близости, что оно часто ближайшим образом даже не обнаруживается. Это средство для видения, подобно таковому для слушания, к примеру телефонной трубке, имеет означенную незаметность ближайше подручного. То же верно к примеру также об улице, средстве для хождения. При ходьбе ее касаются на каждом шагу и по видимости она ближайшее и реальнейшее из вообще наличного, она как бы скользит вдоль определенных частей тела, ступней ног. Но она больше отдалена чем знакомый, встретившийся "на улице" на "отдалении" двадцати шагов. О близости и далекости ближайше подручного в окружающем мире решает усматривающее озабочение. То, чего оно заранее держится, есть ближайшее и правит от-далениями.

Когда присутствие в озабочении вводит что-то в свою близость, то это означает не фиксацию чего-то в пространственном пункте, имеющем минимальную дистанцию от какой-то точки тела. Вблизи значит: в круге ближайше усмотренного подручного. Приближение ориентировано не на телесную Я-вещь, но на озаботившееся бытие-в-мире, т.е. на то, что в последнем всякий раз ближайшим образом встречает. Пространственность присутствия поэтому тоже не определяется через задание пункта, в котором налицо тело-вещь. Мы правда и о присутствии говорим, что оно занимает место. Это "занятие" надо однако принципиально отделять от пребывания подручного в некоем месте из некой области. Занятие места должно пониматься как от-даление мироокружно подручного вовнутрь предраскрытой усмотрением области. Свое з д е с ь присутствие понимает из т а м окружающего мира. З д е с ь подразумевает не г д е чего-то наличного, но п р и - ч е м от-даляющего бытия при... заодно с этим от-далением. Присутствие в меру своей пространственности сначала никогда не здесь, но там, из какового т а м оно возвращается назад к своему з д е с ь, и это опять же только та-

ким образом, что свое озаботившееся бытие к... оно толкует из там-подручного. Это делается вполне ясно из одной феноменальной особенности от-даляющей структуры бытия-в.

Присутствие как бытие-в-мире держится сущностно в от-далении. Это от-даление, даль подручного от него самого, присутствие не может ***никогда преодолеть***. Отдаленность подручного от присутствия может правда сама быть этим последним обнаружена как дистанция, если она определяется в отношении к вещи, мыслимой как наличная на месте, прежде занятом присутствием. Это между дистанции присутствие может задним числом пересечь, но лишь так, что дистанция сама становится от-даленной. Ее от-даление настолько присутствием не преодолено, что наоборот им тоже вобрано и постоянно вбирается, *ибо оно по сути есть от-даление, т.е. пространственно.* Присутствие не может странствовать в том или ином круге своих от-далений, оно может их всегда только изменять. Присутствие пространственно способом усматривающего открытия пространства, а именно так, что его отношение к встречающему так пространственно сущему постоянно отдаляюще.

Присутствие как от-даляющее бытие-в имеет вместе с тем характер *направления*. Всякое приближение заранее уже взяло направление на область, из какой приближается от-даляемое, становясь так преднаходимым в плане своего места. Усматривающее озабочение есть направляющее от-даление. В этом озабочении, т.е. в бытии-в-мире самого присутствия, предзадана потребность в "знаках"; это средство берет на себя отчетливое и удобное задание направлений. Оно держит отчетливо открытыми употребляемые усмотрением области, всякое куда принадлежности, прихода, принесения, приведения. Если присутствие *есть*, оно как направляюще-отдаляющее всегда уже имеет свою открытую область. Направление наравне с от-далением как бытийные модусы бытия-в-мире заранее ведомы *усмотрением* озабочения.

Из этого направления возникают фиксированные равнения направо и налево. Подобно тому как свои от-даления, присутствие постоянно вбирает также и эти равнения. Опространствение присутствия в его "телесности", таящее в себе свою не подлежащую здесь трактовке проблематику, отличается среди прочего по этим равнениям. Отсюда подручное и применяемое для тела, напр. перчатки, необходимо повторяющие движения рук, должны иметь правое и левое равнение. Ремесленный инструмент наоборот,

взятый в руку и с нею движимый, не совершает вместе с рукой ее специфического "ручного" движения. Поэтому, несмотря на то что ими орудует рука, не существует правых и левых молотков.

Остается заметить однако, что направление, принадлежащее к от-далению, фундировано бытием-в-мире. Левое и правое не нечто "субъективное", для чего субъект имеет чутье, но суть равнения направленности вовнутрь всегда уже подручного мира. "Через простое ощущение различия двух моих боков"[1] я никогда не смог бы найтись в мире. Субъект с "простым ощущением" этого различия есть условная конструкция, оставляющая без внимания то истинное устройство субъекта, что присутствие с этим "простым ощущением" всегда уже существует *и должно существовать* в некоем мире, чтобы уметь ориентироваться. Это становится ясно из примера, на котором Кант пытается прояснить феномен ориентировки.

Допустим я вхожу в знакомую, но темную комнату, которая за время моего отсутствия была так переобставлена, что все стоявшее справа теперь стоит слева. Если мне надо сориентироваться, то "простое ощущение различия" двух моих боков совсем не поможет, пока не уловлен какой-то определенный предмет, о котором *Кант* походя говорит, "чье местоположение я имею в памяти". Что это однако означает кроме как: я ориентируюсь обязательно внутри и из всегда-уже-бытия при "знакомом" мире.* Взаимосвязь средств некоего мира должна быть присутствию уже преддана. Что я всегда уже в мире, для возможности ориентировки не менее конститутивно чем ощущение для правого и левого. Что это бытийное устройство присутствия само собой разумеется, не оправдывает его вытеснения из онтологически конститутивной роли. *Кант* и не вытесняет его, как и никакая другая интерпретация присутствия. Постоянное делание употребления из этого устройства не отменяет однако обязанности адекватной онтологической экспликации, но наоборот требует ее. Та психологическая интерпретация, что Я имеет нечто "в памяти", подразумевает по сути экзистенциальное устройство бытия-в-мире. Поскольку *Кант* эту структуру не видит, он упускает и полную взаимосвязь конституции возможной ориентировки. Равняемость направо и налево основывается в сущностной направленности при-

---

[1] *И.Кант,* Что значит: ориентироваться в мышлении? (1786) WW. (Akad. Ausgabe) Bd. VIII, S. 131-147.

сутствия вообще, в свою очередь сущностно определяемой и через бытие-в-мире. Конечно, *Кант* и не имеет задачей тематическую интерпретацию ориентировки. Он хочет только показать, что всякая ориентировка нуждается в "субъективном принципе". "Субъективное" же будет здесь означать в итоге: a priori. Априори равняемости направо и налево коренится в опять же "субъективном" априори бытия-в-мире, не имеющем ничего общего с определенностью, заранее ограниченной безмирным субъектом.

От-даление и направление как конститутивные черты бытия-в определяют пространственность присутствия к усматривающе-озаботившемуся бытию в открытом, внутримирном пространстве. Предыдущая экспликация пространственности внутримирно подручного и пространственности бытия-в-мире дает впервые предпосылки, чтобы разработать феномен пространственности мира и поставить онтологическую проблему пространства.

§ 24. Пространственность присутствия и пространство

Присутствие как бытие-в-мире всегда уже открыло "мир". Это фундированное в мирности мира открытие было характеризовано как высвобождение сущего в целость имения-дела. Высвобождающее допущение-имения-дела происходит способом усматривающего самоотсылания, основанного на предваряющем понимании значимости. Отныне показано: усматривающее бытие-в-мире пространственно. И лишь поскольку присутствие способом от-даления и направления пространственно, мироокружно наличное может встретить в своей пространственности. Высвобождение целости имения-дела есть равноисходно от-даляюще-направляющее допущение-имения-дела в какой-то области, т.е. высвобождение пространственной местопринадлежности подручного. В значимости, с которой присутствие как озаботившееся бытие-в всегда уже освоилось, заложена сущностная разомкнутость и пространства тоже.

Разомкнутое так с мирностью мира пространство не имеет еще ничего от чистой множественности трех измерений. Пространство как чистое в-чем метрического упорядочения пунктов и определения положений остается при этом ближайшем размыкании еще утаено. В-видах-чего пространство опережающе открыто в присутствии, это мы уже с феноменом области показали. Ее мы понимаем как куда возможной принадлежности подручной взаимосвязи средств, которая должна как направленно отдаленная, т.е.

размещенная, иметь возможность встретиться. Принадлежность определяется из конститутивной для мира значимости и внутри возможного куда артикулирует всякое сюда и туда. Куда вообще предразмечено закрепленным в озаботившемся ради-чего целым отсыланий, внутрь которого отсылает себя отпускающее допущение-имения-дела. С тем, что встречно как подручное, всегда имеется-дело в области. К целости имения-дела, составляющей бытие мироокружно подручного, принадлежит имение-дела с пространством области. На его основе подручное обнаружимо и определимо по форме и равнению. Смотря по возможной прозрачности озаботившегося усмотрения, с фактичным бытием присутствия внутримирно подручное всегда от-далено и направлено.

Конститутивное для бытия-в-мире допущение встречи внутримирного сущего есть "простирание". Это "простирание", которое мы именуем также *размещением*, есть отпускание подручного в его пространственность. Это размещение как открывающее задание возможной, обусловленной имением-дела, целости мест делает возможной всякую фактичную ориентировку. Присутствие как усматривающее озабочение миром только потому может пере-, вы- и "раз-мещать", что к его бытию-в-мире принадлежит размещение – понятое как экзистенциал. Но ни открытая всегда заранее область, ни вообще всегдашняя пространственность не бросаются явно в глаза. Они в незаметности подручного, в озабочение которым погружено усмотрение, по себе встречны этому последнему. С бытием-в-мире пространство ближайшим образом открыто в этой пространственности. На почве так открытой пространственности становится доступно для познания и пространство.

Ни пространство не в субъекте, ни мир – в пространстве. Пространство наоборот "в" мире, насколько оно разомкнуто конститутивным для присутствия бытием-в-мире. Пространство не обретается в субъекте, ни он не созерцает мира, "как если бы" тот был в пространстве, но онтологически верно понятый "субъект", присутствие, пространствен. И поскольку присутствие описанным образом пространственно, пространство кажет себя как априори. Этот титул означает не нечто вроде заранее-принадлежности к сперва еще безмирному субъекту, выбрасывающему из себя пространство. Априорность значит тут: предшествие встречности пространства (как области) при всякой мироокружной встрече подручного.

Пространственность ближайше встречного в усмотрении может для самого усмотрения стать темой и расчетной и измери-

тельной задачей, напр. в строительстве и землемерии. С этой еще преимущественно усматривающей тематизацией пространственности окружающего мира пространство само по себе уже известным образом входит в обзор. За так кажущим себя пространством может идти чистое всматривание, поступаясь единственной до того возможностью доступа к пространству, усматривающим расчетом. "Формальное созерцание" пространства открывает чистые возможности пространственных отношений. Тут имеется череда ступеней в выявлении чистого, гомогенного пространства, от чистой морфологии пространственных форм к analysis situs и до чисто метрической науки о пространстве. Рассмотрение этих взаимосвязей не входит в данное разыскание.[1] Внутри его проблематики надлежало только онтологически закрепить феноменальную почву, на которой начинаются тематическое открытие и разработка чистого пространства.

Неусматривающее, просто всматривающееся открытие пространства нейтрализует области окружающего мира до чистых измерений. Места и ориентируемая усмотрением целость мест подручного средства свертываются до множественности мест произвольных вещей. Пространственность внутримирно подручного теряет вместе с ним свой характер имения-дела. Мир утрачивает специфичность среды, окружающий мир становится природным миром. "Мир" как подручное целое средств распространяется до системы всего лишь наличных протяженных вещей. Гомогенное природное пространство кажет себя только на пути такого способа раскрытия встречного сущего, который имеет характер специфического *размирщения* мироразмерности подручного.

Присутствию в меру его бытия-в-мире всегда уже преддано, хотя нетематически, раскрытое пространство. Пространство само по себе, в виду заключенных в нем чистых возможностей голой пространственности чего-то, остается наоборот сначала еще скрытым. Что пространство по сути себя *кажет в мире*, еще ничего не решает о виде его бытия. Оно не обязательно имеет бытийный способ чего-то тоже пространственно подручного или наличного. У бытия пространства нет и образа бытия присутствия. Из того, что бытие самого пространства невозможно осмыслить в бытийном образе res extensa, не следует ни что оно онтологически должно опреде-

---

[1] Ср. сюда *O.Becker*, Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. Ежегодник т. VI (1923), с. 385 слл.

ляться как "феномен" этой "вещи", – по бытию бы он от нее не отличался, – ни что бытие пространства можно приравнять к бытию "мыслящей вещи" и понять как чисто "субъективное", совсем отвлекаясь от проблематичности *бытия* этого субъекта.

Длящаяся по сей день путаница касательно интерпретации бытия пространства основана не столько в недостаточном знании предметного содержания самого пространства, сколько в принципиальном недостатке прозрачности возможностей бытия вообще и его онтологически концептуальной интерпретации. Решающее для понимания онтологической проблемы пространства лежит в том, чтобы выпростать вопрос о бытии пространства из узости случайно подвернувшихся и сверх того чаще сырых концепций бытия и во взгляде на сам феномен и разные феноменальные пространственности ввести проблематику бытия пространства в направление выяснения возможностей бытия вообще.

В феномене пространства не найти ни единственной, ни даже первичной среди прочих онтологической определенности бытия внутримирного сущего. Еще менее конституирует он феномен мира. Пространство может быть схвачено лишь в возвращении к миру. Пространство не становится впервые доступно только через размирщение окружающего мира, пространственность вообще открывается только на основе мира, именно так, что пространство все же *со*конституирует мир, соответственно сущностной пространственности самого присутствия в плане его основоустройства бытия-в-мире.

Четвертая глава

Бытие-в-мире как событи*е* и бытие самости. "Люди"

Анализ мирности мира постоянно вводил в обзор целый феномен бытия-в-мире, без того чтобы при этом все его конститутивные моменты выступали с той же феноменальной отчетливостью что и феномен самого мира. Онтологическая интерпретация мира в прохождении через внутримирно подручное поставлена вперед, поскольку присутствие в его повседневности, в аспекте которой оно остается постоянной темой, не только вообще есть в мире, но в главенствующем способе бытия относит себя к миру. Присутствие ближайшим образом и большей частью своим миром захвачено. Этот бытийный модус растворения в мире и тем самым лежащее в его основе бытие-в вообще сущностно обусловливают

феномен, к которому мы теперь подходим с вопросом: *кто* он, являющийся в повседневности присутствием? Все бытийные структуры присутствия, туда же и феномен, отвечающий на этот вопрос кто, суть способы его бытия. Их онтологическая характеристика экзистенциальная. Потому требуется верная постановка вопроса и предразметка пути, на каком еще одна феноменальная сфера повседневности присутствия сможет быть введена в обзор. Исследование в направлении феномена, дающего ответить на вопрос кто, ведет к структурам присутствия, равноисходным с бытием-в-мире: *событию* и *соприсутствию*. В этом способе бытия основан модус повседневного бытия самости, экспликация которого покажет то, что мы можем именовать "субъектом" повседневности, *человеком*. Глава о "кто" усредненного присутствия имеет соответственно следующее членение: 1) постановка экзистенциального вопроса о кто присутствия (§ 25); 2) соприсутствие других и повседневное событие (§ 26); 3) повседневное бытие самости и люди (§ 27).

§ 25. Постановка экзистенциального вопроса о кто присутствия

Ответ на вопрос, кто это сущее (присутствие) всякий раз есть, был как кажется уже дан при формальном показании основоопределенностей присутствия (ср. § 9). Присутствие есть сущее, которое есть всегда я сам, бытие всегда мое. Это определение *указывает* на *онтологическое* устройство, но и только. Оно содержит вместе с тем *онтическое* – хотя и вчерне – показание, что всякий раз одно Я есть это сущее, а не другие. Ответ на кто идет из самого Я, "субъекта", "самости". Кто – это то, что сквозь смену расположений и переживаний держится тожественным и соотносит себя притом с этой множественностью. Онтологически мы понимаем его как нечто всегда уже и постоянно наличное в замкнутом регионе и для него, в преимущественном смысле лежащее в основании, как *субъект*. Последний как то же самое в многоразличной инаковости имеет характер *самости*. Можно отвергать субстанцию души равно как вещность сознания и предметность личности, онтологически дело остается при введения чего-то, чье бытие выраженно или нет сохраняет смысл наличности. Субстанциальность есть онтологическая путеводная нить для определения того сущего, от которого приходит ответ на вопрос о кто. Присутствие невысказанно заранее осмысливается как наличное. Во всяком случае

неопределенность его бытия имплицирует всегда этот бытийный смысл. Наличность однако есть бытийный образ неприсутствиеразмерного сущего.

Онтическая самопонятность высказывания, что это я тот, кто всякий раз есть присутствие, не должна сбивать на мнение, будто тем самым путь онтологической интерпретации такой "данности" недвусмысленно намечен. Под вопросом остается даже, адекватно ли онтическим содержанием вышеприведенного высказывания передан хотя бы просто феноменальный состав повседневного присутствия. Может быть, к т о повседневного присутствия как раз *не* всегда я сам.

Если феноменальный показ, идя от способа бытия самого сущего, при получении онтически-онтологических высказываний призван сохранять преимущество даже перед самопонятнейшими и издавна привычными ответами и из них почерпаемыми постановками проблем, феноменологическая интерпретация присутствия в виду выдвигаемых сейчас вопросов должна быть защищена от искажения проблематики.

Не противно ли однако правилам всякой здравой методики, когда выставление проблематики не придерживается очевидных данностей тематической сферы? А что несомненнее чем данность Я? И не лежит ли в этой данности указание отвлечься, в целях его исходной разработки, от всякого прочего "данного", не только от сущего "мира", но и от бытия других "Я"? Может быть, действительно то, что дает этот род данности, прямое, формальное, рефлективное восприятие Я, обладает очевидностью. Это соображение открывает даже доступ к самостоятельной феноменологической проблематике, в качестве "формальной феноменологии сознания" имеющей свое принципиальное, задающее рамки значение.

В предлежащем контексте экзистенциальной аналитики фактического присутствия встает вопрос, размыкает ли названный способ задания Я присутствие в его повседневности, если он вообще его размыкает. Так ли уж a priori разумеется, что доступом к присутствию должна быть просто внимающая рефлексия над Я поступков? Что если этот род "самозадания" присутствия для экзистенциальной аналитики соблазн, а именно такой, который основан в бытии самого присутствия? Возможно, оно в ближайших обращениях к самому себе говорит всегда: это я, и в итоге тогда всего громче, когда оно "не" есть это сущее. Что если устройство присутствия, что оно всегда мое, оказывается основанием тому,

что присутствие ближайшим образом и большей частью ***не есть оно само?*** Если экзистенциальная аналитика тем, что начинает с вышеназванной данности Я, попадает как бы в ловушку самого присутствия и его напрашивающегося самотолкования? Если должно обнаружиться, что онтологический горизонт для определения доступного через прямую данность остается в принципе неопределенным? Можно пожалуй всегда онтически правомерно говорить об этом сущем, что "Я" есмь оно. Онтологическая аналитика, делающая употребление из таких высказываний, должна однако ставить их под принципиальные оговорки. "Я" можно понимать только в смысле необязывающего *формального указания* на что-то, что в конкретной феноменальной бытийной взаимосвязи разоблачится возможно как его "противоположность". Причем "не-Я" никак не означает тогда чего-то вроде сущего, которое сущностно лишено свойств "Я", но имеет в виду определенный способ бытия самого "Я", к примеру потерю себя.*

Опять же и данная до сих пор позитивная интерпретация присутствия запрещает отправляться от формальной данности Я в видах феноменально удовлетворительного ответа на вопрос о кто. Прояснение бытия-в-мире показало, что не "бывает" ближайшим образом и никогда не дано голого субъекта без мира. И так же в итоге не дано сначала изолированное Я без других[1]. Если однако "другие" всегда уже *соприсутствуют* в бытии-в-мире, то эта феноменальная констатация тоже не должна соблазнять к принятию *онтологической* структуры такой "данности" за самопонятную и не требующую исследования. Задача в том чтобы сделать феноменально зримым и онтологически адекватно интерпретировать способ этого соприсутствия в ближайшей повседневности.

Как онтическая самопонятность по-себе-бытия внутримирно сущего соблазняет считать смысл этого бытия онтологически сам собой разумеющимся и заставляет упустить феномен мира, так же и онтическая самопонятность того, что присутствие всякий раз мое, таит в себе возможное извращение относящейся сюда онтологической проблематики. ***Ближайшим образом*** к т о присутствия не только *онтологически* проблема, но оказывается скрыто и *онтически*.

---

[1] Ср. феноменологические выкладки *М.Шелера,* К феноменологии и теории чувств симпатии, 1913, Приложение с. 118 слл.; также 2-е изд. под заглавием: Сущность и формы симпатии, 1923, с. 244 слл.

Но разве тогда у экзистенциально-аналитического решения вопроса о к т о вообще нет путеводной нити? Никоим образом. Конечно, в качестве таковой из числа выше (§§ 9 и 12) данных формальных признаков бытийного устройства присутствия служат не столько до сих пор обсуждавшиеся, сколько те, по которым "сущность" присутствия основана в его экзистенции. *Если "Я" есть сущностная определенность присутствия, то она должна интерпретироваться экзистенциально.* На к т о тогда возможно ответить лишь в феноменальном выявлении определенного способа бытия присутствия. Если присутствие всегда лишь *экзистируя* есть своя самость, то постоянство самости, равно как ее возможное "несамостояние", требует экзистенциально-онтологической постановки вопроса как единственно адекватного подхода к ее проблематике.

Если однако самость понимать "лишь" как один из способов бытия этого сущего, то это сводится как будто все же к распылению собственного "ядра" присутствия. Такие опасения питаются однако превратным предрассудком, что разбираемое сущее имеет в основе все-таки способ бытия наличности, пусть его и отмежевывают от массива случающейся телесной вещи. Только "*субстанция*" человека есть не дух как синтез души и тела, но *экзистенция*.

§ 26. Соприсутствие других и повседневное событие

Ответ на вопрос о к т о повседневного присутствия должен быть добыт в анализе *того* способа быть, в каком присутствие ближайшим образом и большей частью держится. Разыскание берет ориентир на бытие-в-мире, через каковое основоустройство присутствия сообусловлен всякий модус его бытия. Если мы были вправе сказать, что через предыдущую экспликацию мира в обзор вошли уже и прочие структурные моменты бытия-в-мире, то через них известным образом должен быть подготовлен и ответ на вопрос к т о.

"Описание" ближайшего окружающего мира, напр. рабочего мира ремесленника, выявило, что вместе с находящимся в работе средством "совстречны" другие, для кого назначено "изделие". В способе бытия этого подручного, т.е. в его имении-дела лежит по сути указание на возможных носителей, кому оно должно быть скроено "по плечу". Равным образом встречен в примененном материале его изготовитель или "поставщик" как тот, кто хорошо или плохо "обслуживает". Поле к примеру, вдоль которого мы

идем "за город", показывает себя принадлежащим тому-то, кем содержится в порядке, используемая книга куплена у..., получена в подарок от... и тому подобное. Заякоренная лодка на мели указывает в своем по-себе-бытии на знакомого, который на ней предпринимает свои ходки, но и как "чужая лодка" она указывает на других. Другие, "встречающие" так в подручной мироокружной взаимосвязи средств, не примысливаются к сперва где-то просто наличной вещи, но эти "вещи" встречают из мира, в котором они подручны для других, каковой мир заранее уже всегда также и мой. В предыдущем анализе круг внутримирно встречающего был сначала сужен до подручного средства, соотв. до наличной природы, стало быть до сущего неприсутствиеразмерного характера. Это ограничение было необходимо не только в целях упрощения экспликации, но прежде всего потому, что способ бытия внутримирно встречного присутствия других отличается от подручности и наличности. Мир присутствия высвобождает таким образом сущее, которое не только отлично от средств и вещей вообще, но сообразно своему роду бытия *в качестве присутствия* само существует, способом бытия-в-мире, "в" таком мире, в каком оно еще и внутримирно встречно. Это сущее ни налично ни подручно, а существует *так же, как* само высвобождающее присутствие – оно *тоже- и со-присутствует*. Захоти мы тогда уж и мир вообще идентифицировать с внутримирно сущим, то надо было бы сказать, что "мир" есть тоже присутствие.

Характеристика встречи *других* ориентируется так однако все же опять на всегда *свое* присутствие. Не исходит ли и она из отличения и изоляции "Я", так что потом надо от этого изолированного субъекта искать перехода к другим? Во избежание этого недоразумения надо заметить, в каком смысле здесь идет речь о "других". "Другие" означает не то же что: весь остаток прочих помимо меня, из коих выделяется Я, другие это наоборот те, от которых человек сам себя большей частью *не* отличает, среди которых и он тоже. Это тоже-присутствие с ними не имеет онтологического характера "со"-наличия внутри мира. "Со" здесь присутствиеразмерно, "тоже" означает равенство бытия как усматривающе-озаботившегося бытия-в-мире. "Со" и "тоже" надо понимать *экзистенциально*, а не категориально. На основе этого *совместного* бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими. Мир присутствия есть *совместный-мир*. Бытие-в есть *со-бытие* с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть *соприсутствие*.

Другие встречны не в заранее различающем выхватывании ближайше наличного своего субъекта из прочих тоже имеющихся субъектов, не в первичном вглядывании в самого себя, причем фиксируется лишь от-чего отличия. Они встречают из *мира*, в каком по сути держится озаботившееся-усматривающее присутствие. Вопреки легко вторгающимся теоретически измысленным "объяснениям" наличия других надо твердо держаться показанного феноменального обстоятельства их *мироокружной*- встречности. Этот ближайший и стихийный мирный модус встречи присутствия идет так далеко, что даже *свое* присутствие *сначала* "обнаруживается" им самим в *отвлечении* от, или вообще еще не "видении" "переживаний" и "центра поступков". Присутствие находит "себя самого" сначала в том, *что* оно исполняет, использует, ожидает, предотвращает, – в ближайше *озаботившем* подручном.

И даже когда присутствие само себя отчетливо определяет как: Я-здесь, то это местное определение лица должно пониматься из экзистенциальной пространственности присутствия. При интерпретации последней (§ 23) мы уже отмечали, что это Я-здесь подразумевает не какую-то отличительную точку Я-вещи, но понимает себя как бытие-в из там подручного мира, при котором держится присутствие *как озабочение*.

В.ф.Гумбольдт[1] указал на языки, выражающие "*Я*" через "здесь", "Ты" через "вот", "Он" через "там", передающие стало быть – формулируя грамматически – личные местоимения через обстоятельства места. Подлежит дискуссии, каково исконное значение выражений места, наречное или местоименное. Спор теряет почву, если обращают внимание на то, что наречия места отнесены к Я qua присутствие. "Здесь", "там" и "вот" суть первично не чистые местные определения внутримирного наличного в пространственных точках сущего, но черты исходной пространственности присутствия. Предполагаемые наречия места суть определения присутствия, они имеют первично экзистенциальное и не категориальное значение. Они однако также и не местоимения, их значение располагается до различия наречий места и личных местоимений; но собственно присутственно-пространственное значение этих выражений свидетельствует, что не искривленное теорией

[1] О родстве наречий места с местоимениями в некоторых языках (1829). Ges. Schriften (herausg. von der Preuß. Akad. der Wiss.) Bd. VI, 1. Abt., S. 304-330.

толкование присутствия видит его непосредственно в его пространственном, т.е. от-даляюще-направляющем "бытии при" озаботившем мире. В "здесь" поглощенное своим миром присутствие говорит не к себе, но мимо себя к "там" усмотренного подручного и все же имеет в виду *себя* в экзистенциальной пространственности.

Присутствие понимает себя ближайшим образом и большей частью из своего мира, и соприсутствие других многосложно встречает из внутримирно подручного. Однако также и когда другие в их присутствии как бы тематизируются, они встречны не как наличные веще-лица, но мы застаем их "за работой", т.е. сначала в их бытии-в-мире. Даже если мы видим другого "просто бездельничающим", он никогда не воспринимается как наличная человеко-вещь, но "безделье" тут экзистенциальный модус бытия: неозаботившееся, неосмотрительное пребывание при всем и ничем. Другой встречает в своем соприсутствии в мире.

Но выражение "присутствие" ясно показывает ведь, что это сущее "ближайшим образом" есть безотносительно к другим, что вторично оно может быть еще и "с" другими. Нельзя однако упускать из виду, что мы употребляем термин соприсутствие для обозначения *того* бытия, на которое внутримирно отпущены сущие другие. Это соприсутствие других внутримирно разомкнуто для присутствия и тем самым также для соприсутствующих лишь потому, что присутствие сущностно само по себе есть событи*е*. Феноменологическое высказывание: присутствие есть по сути со-бытие*е*, имеет экзистенциально-онтологический смысл. Оно не имеет в виду онтически констатировать, что я не один фактически наличен, а бывают еще другие моего вида. Если бы тезис, что бытие-в-мире присутствия по сути конституировано событи*ем*, такое подразумевал, событи*е* было бы не экзистенциальной определенностью, присущей присутствию от него самого из его образа бытия, а свойством, возникающим всегда на основе явления других. Присутствие экзистенциально определено событи*ем* и тогда, когда другой фактично не наличен и не воспринят. Одиночество присутствия есть тоже событи*е* в мире. *Не хватать* другого может только *в* событи*и* и *для* него. Одиночество есть дефективный модус со-бытия, его возможность доказательство последнего. Фактическое одиночество с другой стороны снимается не тем, что "рядом" со мной случился второй экземпляр человека или возможно десять таких. Даже если их имеется и еще больше налицо, присутствие может быть одиноким. Событи*е* и фактичность друг-с-другом-бытия основываются

поэтому не на появлении нескольких “субъектов” вместе. Одиночество “среди” многих значит однако в отношении бытия многих опять же не что они при этом лишь наличны. И в бытии “среди них” они тоже *соприсутствуют*; их соприсутствие встречает в модусе безразличия и чужести. Одиночество и “разлука” суть модусы соприсутствия и возможны лишь поскольку присутствие как событие даёт встретиться в своем мире присутствию других. Событие есть определенность всегда своего присутствия; соприсутствие характеризует присутствие других, насколько оно высвобождено для события его миром. Свое присутствие, насколько оно имеет сущностную структуру события, есть лишь как встречное для других соприсутствие.

Если соприсутствие оказывается экзистенциально конститутивным для бытия-в-мире, то оно должно, равно как усматривающее обращение с внутримирно подручным, предвосхищающе характеризованное нами как озабочение, интерпретироваться из феномена *заботы*, в качестве каковой определяется бытие присутствия вообще (ср. гл. 6 этого разд.). Бытийный характер озабочения не может быть свойствен событию, хотя этот последний способ бытия подобно озабочению есть *бытие к* внутримирно встречному сущему. Сущее, к которому относится присутствие как событие, не имеет однако бытийного рода подручного средства, оно само присутствие. Этим сущим не озабочиваются, но *заботятся о* нем.

И "озабочение” питанием и одеждой, уход за больным телом тоже заботливость. Но это выражение мы соответственно применению озабочения понимаем как термин для экзистенциала. “Заботливость” как напр. фактичное социальное установление основана в бытийном устройстве бытия присутствия как события. Ее фактичная неотложность мотивирована тем, что присутствие обычно и чаще всего держится в дефективных модусах заботливости. Быть друг за-, против-, без друга, проходить мимо друг друга, не иметь дела друг до друга суть возможные способы заботливости. И именно названные последними модусы дефективности и индифферентности характеризуют повседневное и усредненное бытие друг с другом. Эти модусы бытия являют опять же черту незаметности и самопонятности, свойственную обыденному внутримирному соприсутствию других так же, как подручности каждодневно озабочивающих средств. Эти индифферентные модусы бытия друг с другом легко сбивают онтологическую интерпретацию на то, чтобы толковать это бытие ближайше как чистое наличие многих субъектов. Тут перед нами казалось бы лишь малозначащие разновидности того же образа бытия, и все же онтологически между “безразличным” со-

вместным случанием произвольных вещей и неимением дела друг до друга у сосуществующих друг с другом есть сущностная разница.

Заботливость имеет в плане ее позитивных модусов две крайние возможности. Она может с другого "заботу" как бы снять и поставить себя в озабочении на его место, его *заменить.* Эта заботливость берет то, чем надо озаботиться, на себя вместо другого. Он при этом выброшен со своего места, отступает, чтобы потом принять то, чем озаботились, готовым в свое распоряжение или совсем снять с себя его груз. При такой заботливости другой может стать зависимым и подвластным, пусть та власть будет молчаливой и останется для подвластного утаена. Эта заменяющая, снимающая "заботу" заботливость определяет в широком объеме бытие-друг-с-другом и она касается большей частью озабочения подручным.

Ей противостоит возможность такой заботливости, которая не столько заступает на место другого, сколько *заступничает* за него в его экзистенциальном умении быть, чтобы не снять с него "заботу", но собственно как таковую ее вернуть. Эта заботливость, сущностно касающаяся собственной заботы – т.е. экзистенции другого, а не *чего*, его озаботившего, помогает другому стать *в* своей заботе зорким и *для* нее *свободным.*

Заботливость выступает бытийным устроением присутствия, сопряженным в ее разных возможностях с его бытием к озаботившему миру, равно как с его собственным бытием к самому себе. Бытие с другими ближайшим образом и нередко исключительно основано на том, чем в таком бытии озаботились сообща. Бытие с другими, возникающее оттого, что люди заняты одним и тем же, не только держится чаще во внешних границах, но входит в модус отстраненности и сдержанности. Бытие-друг-с-другом тех, кто приставлен к тому же делу, питается часто только недоверием. Наоборот, общее выступание за одно и то же дело обусловлено всегда своей захваченностью присутствия. Эта *собственная* связанность делает впервые возможной правую деловитость, высвобождающую другого в его свободе для него самого.

Между двумя крайностями позитивной заботливости – заменяюще-подчиняющей и заступнически-освобождающей – держится повседневное бытие-друг-с-другом, показывая многосложные смешанные формы, описание и классификация которых лежат вне границ этого разыскания.

Как озабочению, способу открытия подручного, принадлежит *усмотрение*, так заботливость ведома *осмотрительностью* и *присмотром*. Оба могут вместе с заботливостью проходить соответствующие дефективные и индифферентные модусы вплоть до *неосмотрительности* и недосмотра, ведомого безразличием.

Мир высвобождает не только подручное как внутримирно встречающее сущее, но также присутствие, других в их событи*и*. Это мироокружно высвобожденное сущее однако по с*а*мому своему бытийному смыслу есть бытие-в в том самом мире, где оно, встречное для других, соприсутствует. Мирность была интерпретирована (§ 18) как целое отсыланий значимости. В заранее понимающей освоенности с ней присутствие допускает подручному встретиться как открытому в его имении-дела. Взаимосвязь отсыланий значимости закреплена в бытии присутствия к его с*а*мому своему бытию, с которым у него по сути не может быть имения-дела, которое наоборот есть бытие, *ради которого* само присутствие есть как оно есть.

Согласно сейчас проведенному анализу однако к бытию присутствия, о каком для него в самом его бытии идет речь, принадлежит бытие с другими. Как событи*е* присутствие тогда "есть" по сути ради других. Это надо понять как экзистенциальное сущностное высказывание. Также и когда фактическое присутствие к другим *не* повертывается, в них якобы не нуждается или же без них обходится, оно *есть* способом события. В событи*и* как в экзистенциальном ради-других последние в своем присутствии уже разомкнуты. Эта заранее вместе с событи*е*м конституируемая разомкнутость других образует и значимость, т.е. мирность, в качестве какой она закреплена в экзистенциальном ради-чего. Отсюда конституированная так мирность мира, в каком присутствие по сути всегда уже есть, допускает мироокружно подручному встретить так, что вместе с ним как озаботившим усмотрение встречается соприсутствие других. В структуре мирности мира лежит, что другие не сперва наличны как свободнопарящие субъекты рядом с прочими вещами, но в своем озаботившемся бытии в окружающем мире кажут себя из подручного в нем.

Принадлежащая к событи*ю* разомкнутость соприсутствия других говорит: в бытийной понятливости присутствия уже лежит, поскольку его бытие есть событи*е*, понятность других. Это понимание, подобно пониманию вообще, есть не выросшее из познания знание, а исходно экзистенциальный способ быть, впервые делающий

возможными познание и знание. Знание себя основано в исходно понимающем событии. Оно движется сначала, сообразно ближайшему способу быть сосуществующего бытия-в-мире, в понимающем знании того, что присутствие вместе с другими усматривающе находит и чем озаботилось в окружащем мире. Из озаботившего и с его пониманием понимается заботливое озабочение. Другой разомкнут так ближайшим образом в озаботившейся заботливости.

Поскольку однако ближайшим образом и большей частью заботливость держится в дефективных или по меньшей мере индифферентных модусах – в безразличии прохождения мимо друг друга, – ближайшее и сущностное знание себя нуждается в узнавании себя. И когда тем более самопознание теряет себя в модусах замкнутости, скрытности и притворства, бытие-друг-с-другом нуждается в особых путях, чтобы сойтись с другими, соотв. "обойти" их.

Но как откровенность, соотв. замкнутость основана в конкретном бытийном образе бытия-друг-с-другом, да и *есть* не что иное как этот последний, так выраженное заботливое размыкание другого возникает всегда лишь из первичного события с ним. Это хотя ***тематическое***, но не теоретико-психологическое размыкание другого легко становится для теоретической проблематики понимания "чужой психической жизни" феноменом, ближайше входящим в обзор. Что так феноменально "ближайше" представляет способ понимающего бытия-друг-с-другом, принимают однако вместе с тем за нечто такое, что "изначально" и исходно делает возможным и конституирует бытие к другим. Этот не слишком удачно называемый ***"вчувствованием"*** феномен призван потом онтологически как бы впервые проложить мост от сперва единственно данного своего субъекта к сперва вообще запертому другому субъекту.

Бытие к другим правда онтологически отлично от бытия к наличным вещам. "Другое" сущее само имеет бытийный род присутствия. В бытии с другими и к ним лежит соответственно бытийное отношение от присутствия к присутствию. Но это отношение, можно было бы сказать, все-таки ведь уже конститутивно для всякого своего присутствия, которое само от себя имеет бытийную понятливость бытия и так в отношении к присутствию состоит. Бытийное отношение к другим становится тогда проекцией своего бытия к самому себе "на другое". Другой – дублет самости.

Но легко видеть, что это кажущееся самопонятным соображение покоится на жидкой почве. Та задействуемая здесь предпосылка этой аргументации, что бытие присутствия к самому

себе есть бытие к другому, негодна. Пока эта предпосылка не доказала своей очевидной правомерности, до тех пор остается загадкой, каким образом отношение присутствия к самому себе она должна разомкнуть другому как другому.

Бытие к другим не только самостоятельное, нередуцируемое бытийное отношение, оно как событие уже существует вместе с бытием присутствия. Правда, нельзя оспорить, что живое на основе события взаимное знание часто зависит от того, насколько свое присутствие всякий раз поняло само себя; но это значит лишь: насколько сущностное бытие с другими сделало себя прозрачным и не исказило себя, что возможно лишь если присутствие как бытие-в-мире всегда уже есть с другими. "Вчувствование" не конституирует впервые событие, но только и возможно на его почве и мотивировано в своей необходимости дефективными модусами события.

Что "вчувствование" не исходный экзистенциальный феномен, не больше чем познание вообще, не значит однако будто относительно его нет проблем. Его специальной герменевтике придется показать, как разные бытийные возможности самого присутствия дезориентируют и заслоняют бытие-друг-с-другом и знание себя в нем, так что аутентичное "понимание" подавлено и присутствие прибегает к суррогатам; какое позитивное экзистенциальное условие предполагается верным пониманием чужого, чтобы оно стало возможно. Анализ показал: событие есть экзистенциальный конститутив бытия-в-мире. Соприсутствие оказывается своим бытийным способом внутримирно встречающего сущего. Пока присутствие вообще *есть*, оно имеет бытийный образ бытия-друг-с-другом. Последнее нельзя понимать как суммарный результат появления многих "субъектов". Обнаружение некоего числа "субъектов" само делается возможно только потому, что встречающие в их соприсутствии другие трактуются ближайшим образом уже лишь как "номера". Такой счет открывается уже только через определенное со- и друг-к-другу-бытие. Это "беззастенчивое" событие "рассчитывается" с другими без того чтобы по-честному "считаться с ними" или даже просто хотеть с ними "иметь дело".

Свое присутствие равно как соприсутствие других встречает ближайшим образом и чаще всего из окружения озаботившего совместного мира. Присутствие в растворении в озаботившем мире, т.е. вместе с тем в событии с другими, еще не оно само. *Кто* же это, кто взял на себя бытие как повседневное бытие друг-с-другом?

§ 27. Повседневное бытие самости и люди

Онтологически релевантный результат предыдущего анализа события лежит в понимании, что "субъектный характер" присутствия своего и других определяется экзистенциально, т.е. из известных способов быть. В мироокружно озаботившем другие встречают как то, что они суть; они *суть* то, чем заняты.

В озабочении тем, за что человек взялся вместе с другими, за и против них, постоянно покоится забота об отличии от других, будь то лишь чтобы отличие от них сгладить, будь то потому что свое присутствие – отставая от других – хочет относительно них подтянуться, будь то потому что присутствие в превосходстве над другими замахнулось их подавить. Бытие друг с другом – втайне от себя самого – обеспокоено заботой об этой дистанции. Выражаясь экзистенциально, оно имеет характер *хранения дистанции.* Чем незаметнее этот способ быть самому повседневному присутствию, тем упрямее и исходнее его действенность.

В этой принадлежащей к событию дистанции однако заложено: присутствие как повседневное бытие с другими оказывается *на посылках* у других. Не оно само *есть*, другие отняли у него бытие. Прихоть других распоряжается повседневными бытийными возможностями присутствия. Эти другие притом не *определенные* другие. Напротив, любой другой может их представлять. Единственно решает незаметное, присутствием как событием невзначай уже принятое господство других. Человек сам принадлежит к другим и упрочивает их власть. "Другие", которых называют так, чтобы скрыть свою сущностную принадлежность к ним, суть те, кто в повседневном бытии с другими ближайше и чаще всего *"присутствуют"*. Их кто не этот и не тот, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. "Кто" тут неизвестного рода, *люди*.

Раньше было показано, как всегда уже в ближайшем мироокружении подручно и тоже озаботило публичное "мироокружение". В использовании публичных транспортных средств, в применении публичной информационной системы (газета) всякий другой подобен другому. Это бытие-с-другими полностью растворяет свое присутствие всякий раз в способе бытия "других", а именно так, что другие в их различительности и выраженности еще больше исчезают. В этой незаметности и неустановимости люди развертывают свою собственную диктатуру. Мы наслаждаемся и веселимся, как *люди* веселятся; мы читаем,

смотрим и судим о литературе и искусстве, как *люди* смотрят и судят; но мы и отшатываемся от "толпы", как *люди* отшатываются; мы находим "возмутительным", что *люди* находят возмутительным. Люди, которые не суть нечто определенное и которые суть все, хотя не как сумма, предписывают повседневности способ быть.

Люди сами имеют свои манеры быть. Упоминавшаяся тенденция бытия, именуемая у нас дистанцией, основана на том, что бытие с другими как таковое озаботилось *серединой*. Она экзистенциальная черта людей. Для людей речь в их бытии идет по сути о ней. Потому они держатся фактично в усредненности того, что подобает, что считается значимым и что нет, за чем признается успех, чему в нем отказывают. Эта серединность, намечая то, что можно и должно сметь, следит за всяким выбивающимся исключением. Всякое превосходство без шума подавляется. Все оригинальное тут же сглаживается как издавна известное. Все отвоеванное становится ручным. Всякая тайна теряет свою силу. Забота серединности обнажает опять же сущностную тенденцию присутствия, которую мы именуем *уравнением* всех бытийных возможностей.

Дистанция, середина, уравнение как образы бытия *людей* конституируют то, что мы знаем как "публичность". Она ближайшим образом правит всем толкованием мира и присутствия и оказывается во всем права. И это не на основании какого-то исключительного и первичного бытийного отношения к "вещам", не потому что она имеет в своем распоряжении отчетливо адекватную прозрачность присутствия, но на основании невхождения "в существо дела", потому что она нечувствительна ко всем различиям уровня и подлинности. Публичность замутняет все и выдает т*а*к скрытое за известное и каждому доступное.

Люди всегда на подхвате, но так, что они же всегда и ускользнули там, где присутствие пробивается к решению. Поскольку однако люди преподносят всякое суждение и решение, они снимают с всегдашнего присутствия ответственность. Люди могут как бы себе обеспечить, что "человек" к ним постоянно апеллирует. Они с крайней легкостью могут за все отвечать, потому что никто не тот, кто должен за что-то постоять. Люди всегда "были" должны так поступить, и тем не менее можно сказать, что "ни один" не был. В повседневности присутствия почти все делается через тех, о ком мы вынуждены сказать, что никто ими не был.

Люди *облегчают* так всякое присутствие в его повседневности. И не только это; с таким облегчением бытия люди идут при-

сутствию навстречу, поскольку в нем заложена тенденция к упрощению и послаблению. И пока *люди* облегчением бытия постоянно делают шаг навстречу всегдашнему присутствию, они удерживают и упрочивают свое жестоковыйное господство.

Каждый оказывается другой и никто не он сам. *Человек*, отвечающий на вопрос о *кто* обыденного присутствия, есть тот *никто*, кому всякое присутствие в его бытии-друг-среди-друга себя уже выдало.

В выявленных бытийных чертах повседневного друг-среди-друга-бытия, дистанция, середина, уравнение, публичность, облегчение и шаг навстречу, лежит ближайшее "постоянство" присутствия. Это постоянство касается не длящегося наличия чего-то, но бытийного способа присутствия как события. Существуя в названных модусах, самость своего присутствия и самость присутствия других себя еще не нашла, соотв. потеряла. Люди существуют способом несамостояния и несобственности. Этот способ быть не означает никакого умаления фактичности присутствия, и *человек* как *никто* вовсе не *ничто*. Наоборот, в этом способе быть присутствие есть ens realissimum, если понимать "реальность" как присутствиеразмерное бытие.

Конечно, *люди* так же мало наличны как присутствие вообще. Чем демонстративнее жесты людей, тем они неуловимей и запрятанней, тем менее они однако и ничто. Непредвзятому онтически-онтологическому "видению" они приоткрываются как "реальнейший субъект" повседневности. И если они не так доступны как наличный камень, то это ни в малейшей мере не решает об их способе быть. Нельзя ни поспешно декретировать, что эти *люди* суть "собственно" никто, ни впадать в мнение, будто феномен онтологически интерпретирован, если его "объясняют" скажем как суммированный задним числом результат совместного наличия многих субъектов. Скорее наоборот, выработка бытийных понятий должна ориентироваться на эти неопровержимые феномены.

Человек людей не есть также и нечто наподобие "всеобщего субъекта", парящего над множеством. До этой концепции дело может дойти только если бытие "субъектов" понято не присутствиеразмерно и они вводятся как эмпирически наличные случаи некоего случающегося рода. При такой установке онтологически остается только возможность понимать все, что не случай, в смысле вида и рода. *Человек* людей не род конкретного присутст-

вия и он не поддается обнаружению также как стойкое свойство при этом сущем. Что традиционная логика тоже отказывает перед лицом этих феноменов, не должно удивлять, если обратить внимание, что она имеет свой фундамент в онтологии наличного, сверх того еще и грубой. Оттого ее не сделаешь в принципе гибче никаким количеством улучшений и расширений. Эти ориентированные на "науки о духе" реформы логики лишь увеличивают онтологическое замешательство.

Люди есть экзистенциал и принадлежат как исходный феномен к позитивному устройству присутствия. Они имеют сами опять же разные возможности своей присутствиеразмерной конкретизации. Настойчивость и выраженность их господства могут исторически меняться.

Самость повседневного присутствия есть *человеко-самость*, которую мы отличаем от *собственной*, т.е. собственно взятой на себя *самости*. Как человеко-самость присутствие всегда *рассеяно* в людях и должно себя сперва найти. Этим рассеянием характеризуется "субъект" способа бытия, известного нам как озаботившееся погружение в ближайше встречный мир. Если присутствие освоилось с самим собой как человеко-самостью, то этим одновременно сказано, что люди предразмечают ближайшее толкование мира и бытия-в-мире. Человеко-самость, ради которой присутствие повседневно существует, формирует взаимосвязь отсыланий значимости. Мир присутствия отпускает встречное сущее в целость имения-дела, с какой человек освоился, и в границах, установленных усредненностью людей. *Ближайшим образом* фактичное присутствие существует в усредненно открытом общем мире. *Ближайшим образом* не "я" в смысле своей самости "есть", но другие по способу людей. От них и как они я ближайше "дан" себе "самому". Ближайшим образом присутствие это человек людей и большей частью таким остается. Если присутствие собственно открывает и приближает к себе мир, если оно размыкает себе самому свое собственное бытие, то это открытие "мира" и размыкание присутствия совершается всегда как расчистка сокрытий и затемнений, как взлом искажений, какими присутствие запирается от самого себя.

С интерпретацией события и бытия самости в людях на вопрос о кто повседневности бытия-друг-с-другом ответ дан. В этих рассмотрениях вместе с тем добыто конкретное понимание основоустройства присутствия. Бытие-в-мире стало видно в его повседневности и усредненности.

Повседневное присутствие черпает доонтологическое толкование своего бытия из ближайшего образа бытия людей. Онтологическая интерпретация следует сначала этой тенденции толкования, она понимает присутствие из мира и находит его как внутримирное сущее. Не только это; смысл бытия, в виду которого понимаются эти сущие "субъекты", "ближайшая" онтология присутствия позволяет задавать себе из "мира". Поскольку однако в этом поглощении миром через сам феномен мира перескочили, на его место выступает внутримирно подручное, вещи. Бытие *со-присутствующего* сущего понимается как наличие. Так выявление позитивного феномена ближайше-повседневного бытия-в-мире позволяет заглянуть в корни промаха онтологической интерпретации этого бытийного устройства. *Это оно само в своем повседневном способе бытия прежде всего упускает и скрывает себя.*

Если уж бытие повседневного бытия-друг-с-другом, по видимости онтологически приближающегося к чистой наличности, от нее в принципе отлично, то бытие собственной самости тем менее может быть понято как наличность. *Собственное бытие самости* покоится не на отделившемся от людей исключительном статусе субъекта, но *есть экзистентная модификация людей как сущностного экзистенциала.*

Самостность собственно экзистирующей самости однако отделена тогда пропастью от идентичности продерживающегося в многосложности переживаний Я.

Пятая глава

Бытие-в как таковое

§ 28. Задача тематического анализа бытия-в

Экзистенциальная аналитика присутствия на ее подготовительной стадии имеет ведущей темой основоустройство этого сущего, бытие-в-мире. Ее ближайшая цель феноменальное вычленение единой исходной структуры бытия присутствия, откуда онтологически определяются его возможности и способы "быть". До сих пор феноменальная характеристика бытия-в-мире была направлена на структурный момент мира и решение вопроса о кто этого сущего в его повседневности. Однако уже при первом очерчива-

нии задач подготовительного фундаментального анализа присутствия вперед была поставлена ориентация на *бытие-в как таковое*[1] с демонстрацией на конкретном модусе познания мира[2].

Предвосхищение этого опорного структурного момента возникло из намерения с самого начала взять анализ отдельных моментов в круг постоянного прицела на структурное целое, удерживаясь от всякого подрыва и расщепления единого феномена. Теперь надо, сохраняя достигнутое в конкретном анализе мира и повседневного кто, вернуть интерпретацию назад к феномену бытия-в. Более пристальное рассмотрение его призвано однако не только заново и надежнее поставить структурную целость бытия-в-мире перед феноменологическим взглядом, но также проложить путь к осмыслению исходного бытия самого присутствия, заботы.

Что однако можно еще показать на бытии-в-мире сверх сущностных связей бытия при мире (озабочение), события (заботливость) и бытия самости (кто)? Остается во всяком случае еще возможность через сравнительную характеристику видоизменений озабочения и его усмотрения, заботливости и ее осмотрительности распространить анализ вширь и через уточненную экспликацию бытия всего возможного внутримирного сущего отграничить присутствие от неприсутствиеразмерного сущего. Несомненно в этом направлении лежат неисполненные задачи. Выявленное до сих пор нуждается со многих сторон в дополнении при ориентации на замкнутую разработку экзистенциального априори философской антропологии. На это однако данное разыскание не нацелено. *Его назначение фундаментально-онтологическое.* Если мы поэтому тематически спрашиваем о бытии-в, то не можем конечно хотеть уничтожить исходность феномена через его дедукцию из других, т.е. через неадекватный анализ в смысле разложения. Невыводимость чего-либо исходного не исключает однако многосложности конститутивных для него бытийных черт. Если таковые показываются, то экзистенциально они равноисходны. Феноменом *равноисходности* конститутивных моментов в онтологии часто пренебрегают вследствие методически необузданной тенденции к доказательству происхождения всего и вся из одной простой “праосновы”.

---

[1] Ср. § 12, с. 52 слл.
[2] Ср. § 13, с. 59-63.

В каком направлении надо смотреть для феноменальной характеристики бытия-в как такового? Мы получаем ответ, вспоминая о том, что приоткрылось феноменологически настойчивому взгляду при выявлении этого феномена: бытие-в в отличии от наличной внутриположности одного наличного "в" другом; бытие-в не как вызванное наличием "мира" или просто отдельное свойство наличного субъекта; бытие-в наоборот как сущностный род бытия самого этого сущего. Что же тогда другое представлено этим феноменом как не наличное commercium *между* наличным субъектом и наличным объектом? Это толкование подошло бы уже ближе к феноменальному факту, если бы говорило: *присутствие есть бытие* этого "между". Обманчивой ориентация по "между" оставалась бы все равно. Она исподволь вводит онтологически неопределенное сущее, в чьем промежутке это между как таковое "есть". Между осмысливается уже как результат convenientia двух наличных. Их предваряющее введение однако всегда уже *взрывает* феномен, и бесперспективно всякий раз снова складывать его из разорванных кусков. Не только "клея" нет, но взорвана, соотв. так никогда и не раскрывалась "схема", по какой должно произойти сопряжение. Онтологически решающее лежит в том, чтобы заранее предотвратить взрывание феномена, т.е. обеспечить его позитивное феноменальное состояние. Что тут требуется еще больше обстоятельности, есть только выражение того, что в традиционном способе трактовки "проблемы познания" нечто онтически самопонятное онтологически многократно искажается вплоть до невидимости.

Сущее, которое по своей сути конституируется бытием-в-мире, *есть* само всегда свое "вот". По привычному словарному значению "вот" указывает на "здесь" и "там". "Здесь" всякого "я-здесь" понимается всегда из подручного "там" в смысле отдаляюще-направляюще-озаботившегося бытия к нему. Экзистенциальная пространственность присутствия, определяющая ему в такой форме его "место", сама основана на бытии-в-мире. Там есть определенность внутри*мирно* встречающего. "Здесь" и "там" возможны только в каком-то "вот", т.е. когда есть сущее, которое как бытие "вот" разомкнуло пространственность. Это сущее несет в *са*мом своем бытии черту незамкнутости. Выражение "вот" имеет в виду эту сущностную разомкнутость. Через нее это сущее (присутствие) в одном целом с бытием-вот мира есть "вот" для самого себя.

Онтически образная речь о lumen naturale в человеке подразумевает не что иное как ту экзистенциально-онтологическую структуру этого сущего, что оно *есть* способом бытия своим в о т. Оно "просвещено", значит: освещено* само по себе *как* бытие-в-мире, не через какое-то другое сущее, но так, что само *есть* просвет.** Лишь экзистенциально так просвеченному сущему наличное становится доступно в свете, скрыто во тьме. Присутствие от печки несет с собой свое в о т, лишаясь его оно не только фактически не есть, но вообще не сущее этой сущности. *Присутствие есть**** *своя разомкнутость.*

Конституция этого бытия подлежит выявлению. Поскольку однако существо этого сущего есть экзистенция, экзистенциальный тезис "присутствие *есть* своя разомкнутость" вместе с тем говорит: бытие, о каком для этого сущего идет речь в его бытии, в том, чтобы быть своим "в о т". Кроме характеристики первичной конституции бытия разомкнутости по ходу анализа потребуется интерпретация способа бытия, каким это сущее *повседневно* есть свое в о т.

Глава, берущая на себя экспликацию б ы т и я - в как такового, т.е. бытия в о т, распадается на две части: А) Экзистенциальная конституция в о т. Б) Повседневное бытие в о т и падение присутствия.

Два равноисходных конститутивных способа быть своим в о т мы видим в *расположении* и в *понимании*; их анализ получает необходимое феноменальное подтверждение через интерпретацию одного конкретного и важного для последующей проблематики модуса. Расположение и понимание равноисходно обусловлены *речью.*

Под А (экзистенциальная конституция в о т) поэтому разбираются: присутствие как расположение (§ 29), страх как модус расположения (§ 30), присутствие как понимание (§ 31), понимание и толкование (§ 32), высказывание как производный модус толкования (§ 33), присутствие, речь и язык (§ 34).

Анализ бытийных черт *бытия-вот* экзистенциальный. Этим сказано: черты тут не свойства чего-то наличного, но сущностно экзистенциальные способы быть. Их бытийный образ в повседневности подлежит поэтому выявлению.

Под Б (повседневное бытие в о т и падение присутствия) соответственно конститутивному феномену речи, лежащему в понимании с м о т р е н и ю и соразмерно принадлежащему ему толкованию

(объяснению) как экзистенциальные модусы повседневного бытия вот анализируются: толки (§ 35), любопытство (§ 36), двусмысленность (§ 37). На этих феноменах становится виден основной способ бытия вот, интерпретируемый нами как *падение*, каковое "падание" экзистенциально кажет свой образ подвижности (§ 38).

А. Экзистенциальная конституция вот

§ 29. Присутствие как расположение

То, что мы *онтологически* помечаем титулом расположение, *онтически* есть самое знакомое и обыденное: настроение, настроенность. До всякой психологии настроений, которая к тому же лежит еще в полном упадке, следует увидеть этот феномен как фундаментальный экзистенциал и обрисовать в его структуре.

Непоколебимая уравновешенность равно как подавленное уныние повседневного озабочения, соскальзывание из той в это и наоборот, ускользание в расстройство суть онтологически не ничто, пусть эти феномены как якобы самые для присутствия безразличные и мимолетные оставляются без внимания. Что настроения могут портиться и меняться, говорит лишь, что присутствие всегда уже как-то настроено. Частая затяжная, равномерная и вялая ненастроенность, которую нельзя смешивать с расстройством, настолько не ничто, что именно в ней присутствие становится себе самому в тягость. Бытие его вот в такой ненастроенности обнажается как тягота.* Почему, *неизвестно.* И присутствие не может такого знать, потому что размыкающие возможности познания слишком недалеко идут в сравнении с исходным размыканием в настроениях, в которых присутствие поставлено перед своим бытием как вот. И опять же приподнятое настроение может снять обнаружившуюся тяготу бытия; эта возможность настроения тоже размыкает, хотя и снимая, тягостную черту присутствия. Настроение открывает, "к*а*к оно" и "каков*о* бывает" человеку. В этом "к*а*к оно" настроенность вводит бытие в его "вот".

В настроенности присутствие всегда уже по настроению разомкнуто как *то* сущее, которому присутствие в его бытии вверено как бытию, каким оно экзистируя имеет быть. Разомкнуто не значит познано как таковое. И именно в безразличнейшую и безвреднейшую обыденность бытие присутствия может ворваться голым "так оно есть и имеет быть". Кажет себя чистое "так оно есть", откуда и куда остаются в темноте. Что присутствие столь же обыден-

но подобным настроениям не “поддается”, т.е. за их размыканием не идет и поставить себя перед разомкнутым не дает, не довод *против* феноменального обстоятельства разомкнутости через настроение бытия вот в его “так оно есть”, но тому свидетельство. Присутствие *онтически*-экзистентно чаще уклоняется от разомкнутого в настроении бытия; *онтологически*-экзистенциально это значит: в том, к чему такое настроение не повертывается, присутствие обнажено в его врученности своему вот. Разомкнутое в самом уклонении *есть* вот.

Эту скрытую в своем откуда и куда, но в себе самой тем неприкрытее разомкнутую бытийную черту присутствия, это “так оно есть” мы именуем *брошенностью* этого сущего в его вот, а именно так, что оно как бытие-в-мире есть это вот. Выражение брошеность призвано отметить *фактичность врученности.* Разомкнутое в расположении присутствия “так оно есть и имеет быть” – не то “так оно есть”, которое онтологически-категориально выражает принадлежащую наличности эмпиричность. Последняя становится доступна лишь в наблюдающей констатации. Напротив, размыкаемое в расположении так оно есть надо понимать как экзистенциальную определенность *того* сущего, которое есть способом бытия-в-мире. ***Фактичность не эмпирия чего-то наличного в его factum brutum, но втянутая в экзистенцию, хотя ближайшим образом оттесненная бытийная черта присутствия.*** Так оно есть фактичности никогда не обнаруживается созерцанием.

Сущее с характером присутствия есть свое вот таким способом, что оно, явно или нет, в своей брошености расположено. В расположении присутствие всегда уже вручено самому себе, себя всегда уже нашло, не как воспринимающее себя-обнаружение, но как настроенное расположение. Как сущее, врученное своему бытию, оно всегда вручено и необходимости иметь себя уже найденным – найденным в нахождении, возникающем не столько из прямого искания, но из избегания. Настроение размыкает не способом вглядывания в брошеность, но как притяжение и отшатывание. Большей частью оно не притягивается к обнажившемуся в нем тягостному характеру присутствия, менее всего – как отлетность в приподнятом настроении. Это отшатывание есть, что оно есть, всегда способом расположения.

Феноменально полностью упустили бы, *что* настроение размыкает и *как* оно размыкает, пожелав поставить рядом с разомкнутым то, что настроенное присутствие “вместе с тем” знает, ведает

и во что верит. Даже если в вере присутствие "уверено" в своем "к у д а", а в рациональном просвещении полагает себя знающим об о т к у д а, все это не имеет силы против того феноменального обстоятельства, что настроение ставит присутствие перед т а к о н о е с т ь, в качестве какового его в о т вперилось в него с неумолимой загадочностью. Экзистенциально-онтологически не дано ни малейшего права принижать "очевидность" расположения, меряя его аподиктической достоверностью теоретического познания чистой наличности. Ничуть не лучше однако *та* фальсификация феноменов, которая спихивает их в убежище иррационального. Иррационализм – подыгрывая рационализму – лишь вкривь говорит о том, к чему последний слеп.

Что фактично присутствие со знанием и волей способно, призвано и должно владеть настроением, может на известных путях экзистирования означать приоритет воли и познания. Это не должно только сбивать на онтологическое отрицание настроения как исходного бытийного образа присутствия, где оно разомкнуто себе самому *до* всякого знания и желания и *вне рамок* их размыкающего диапазона. И сверх того, овладеваем настрением мы никогда не вненастроенно, но всегда из противонастроения. Как *первую* онтологически сущностную черту расположения мы получаем: *расположением присутствие разомкнуто в его брошености, причем сначала и большей частью способом уклоняющегося отшатывания.*

Уже отсюда видно, что расположение очень далеко от чего-то подобного констатации психического состояния. Оно настолько не имеет черт просто оглядывающегося и обращающегося назад осмысления, что всякая имманентная рефлексия способна констатировать "переживания" лишь поскольку их в о т в расположении уже разомкнуто. В о т разомкнуто "простым настроением" исходнее, им же оно соответственно и *замкнуто* упрямее чем любым *не*-восприятием.

Это показывает *расстройство.* В нем присутствие слепо к самому себе, озаботивший окружающий мир замутнен, усмотрение озабочения дезориентировано. Расположение столь мало рефлексируется, что настигает присутствие как раз в нерефлексивной от- и выданности озаботившему "миру". Настроение настигает. Оно не приходит ни "извне" ни "изнутри", но вырастает как способ бытия-в-мире из него самого. Тем самым однако через негативное отграничение расположения от рефлексирующего постижения "внутреннего" мы приходим к позитивному проникновению в

его размыкающий характер. *Настроение всегда уже разомкнуло бытие-в-мире как целое и впервые делает возможной настроенность на...* Бытие-в-настроении не соотнесено ближайшим образом с психическим, само оно не внутреннее состояние, которое потом загадочным образом выплескивается наружу и отцвечивает на вещах и лицах. Тут кажет себя *вторая* сущностная черта расположения. Оно есть экзистенциальный основообраз *равноисходной разомкнутости* мира, соприсутствия и экзистенции, поскольку последняя сама по сути есть бытие-в-мире.

Рядом с этими двумя эксплицированными сущностными определениями расположения, размыканием брошености и тем или иным размыканием целого бытия-в-мире, надо принять во внимание *третье*, которое прежде всего помогает более вникающему пониманию мирности мира. Раньше[1] было сказано: мир, заранее уже разомкнутый, дает встретиться внутримирному. Эта опережающая, принадлежащая к б ы т и ю - в разомкнутость мира конституирована и расположением. Допущение встречи с самого начала *усматривающе*, не просто лишь ощущение или разглядывание. Усматривающе озаботившееся допущение встречи имеет – можем мы теперь видеть острее идя от расположения – характер задетости. А задетость непригодностью, упрямством, угрозой подручного онтологически становится возможна лишь поскольку бытие-в как таковое экзистенциально опережающе определено так, что внутримирно встречное может *тронуть* его таким образом. Эта затрагиваемость основана в расположении, в качестве какого она разомкнула мир к примеру на угрозу. Только существующее в расположении страха, соотв. бесстрашия, способно открыть мироокружно подручное как угрожающее. Настроенностью расположения экзистенциально конституируется мирооткрытость присутствия.

И лишь поскольку "чувства" онтологически принадлежат к сущему, чей способ бытия расположенное бытие-в-мире, они могут быть "растроганными" и "чувствительными", так что трогательное кажет себя в аффекции. Никакая аффекция при самом сильном давлении и противостоянии не состоялась бы, сопротивление осталось бы по сути неоткрытым, если бы расположенное бытие-в-мире не было уже зависимо от размеченной настроениями задетости внутримирным сущим. *В расположении экзистенциально заключена размыкающая врученность миру, из которого мо-*

---

[1] Ср. § 18, с. 83 слл.

жет встретить задевающее. Мы должны действительно *онтологически* принципиально предоставить первичное раскрытие мира "простому настроению". Чистое созерцание, проникай оно и в интимнейшие фибры бытия чего-то наличного, никогда не смогло бы открыть ничего подобного угрожающему.

Что на основе первично размыкающего расположения повседневное усмотрение обознается, широко подставляется обману, есть, по мерке идеи абсолютного "миро"-познания, некое μὴ ὄν. Но экзистенциальная позитивность обманываемости из-за таких онтологически неоправданных оценок совершенно упускается. Именно в нестойком, настроенчески мерцающем видении "мира" подручное кажет себя в своей специфической мирности, которая ни в какой день не та же самая. Теоретическое наблюдение всегда уже обесцветило мир до униформности голо наличного, внутри каковой униформности заключено конечно новое богатство того, что может быть открыто в чистом определении. Но и самая чистая θεωρια тоже не оставила за спиной всякое настроение; и ее наблюдению то, что всего лишь налично, кажет себя в своем чистом виде только тогда, когда она в *спокойном* пребывании при..., в ραστώνη и διαγωγή способна дать ему настать для себя[1]. – Выявление экзистенциально-онтологической конституции познающего определения в этом расположении бытия-в-мире не следует смешивать с попыткой отдать науку онтически на произвол "чувства".

Внутри проблематики этого разыскания разные модусы расположения и обстоятельства их обоснования интерпретироваться не могут. Под титулом аффектов и чувств эти феномены давно знакомы и в философии все-таки уже были рассмотрены. Не случайность, что первая дошедшая до нас, систематически проведенная интерпретация аффектов развернута не в рамках "психологии". *Аристотель* исследует πάθη во второй книге своей "Риторики". Последняя должна осмысливаться – вопреки традиционной ориентации концепции риторики на нечто вроде "школьной дисциплины" – как первая систематическая герменевтика повседневности бытия-друг-с-другом. Публичность как способ бытия людей (ср. § 27) не только вообще имеет свою настроенность, она нуждается в настроении и "создает" его для себя. Внутрь настроения и изнутри него говорит оратор. Он нуждается в понимании возможностей

---

[1] Ср. *Аристотель,* Met. A 2, 982 b sqq.

всякого настроения, чтобы правильным образом возбуждать его и управлять им.

Дальнейшее проведение интерпретации аффектов в Стое, равно как передача ее через патристическую и схоластическую теологию вплоть до Нового времени известны. Незамеченным остается, что принципиальная онтологическая интерпретация аффективного вообще после Аристотеля едва ли смогла сделать достойный упоминания шаг вперед. Напротив: аффекты и эмоции подпадают тематически под психические феномены, как третий класс коих они большей частью функционируют рядом с представлением и волей. Они снижаются до сопутствующих феноменов.

Заслуга феноменологического исследования в подготовке снова более свободного взгляда на эти феномены. Не только это; *Шелер* прежде всего с принятием стимулов *Августина* и *Паскаля*[1] направил проблематику на фундирующие взаимосвязи между "представляющими" и "заинтересованными" актами. Правда, и здесь тоже экзистенциально-онтологические основания феномена акта вообще еще остаются в темноте.

Расположение не только размыкает присутствие в его брошености и предоставленности миру, с его бытием всякий раз уже разомкнутому, оно само есть экзистенциальный способ быть, в каком присутствие постоянно предоставляет себя "миру", дает ему себя затронуть таким образом, что само от себя известным образом ускользает. Экзистенциальное устройство этого ускользания будет прояснено на феномене падения.

Расположение – экзистенциальный основоспособ, каким присутствие есть свое в о т. Оно не только онтологически характеризует присутствие, но и на основе своего размыкания имеет для экзистенциальной аналитики принципиальное методическое значение. Она, подобно всякой онтологической интерпретации вообще, способна лишь как бы прослушивать прежде уже разомкнутое сущее на его бытие. И она будет держаться отличительных широчайших размыкающих возможностей присутствия, чтобы от них заслушать

---

[1] Ср. Pensées, там же. Et de la vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences; ср. сюда *Augustinus*, Opera (Минь P.L. VIII), Contra Faustum lib. 32, cap. 18: non intratur in veritatem, nisi per charitatem.

разъяснение этого сущего. Феноменологическая интерпретация должна присутствию самому дать возможность исходного размыкания и позволить ему как бы истолковать само себя. Она только сопутствует этому размыканию, экзистенциально поднимая феноменальное содержание разомкнутого до понятия.

С учетом последующей интерпретации одного такого экзистенциально-онтологически значительного основорасположения присутствия, ужаса (ср. § 40), феномен расположения будет продемонстрирован еще конкретнее на определенном модусе *страха.*

§ 30. Страх как модус расположения[1]

Феномен страха поддается рассмотрению в трех аспектах; мы проанализируем перед-чем страха, устрашенность и о-чем страха. Эти возможные и взаимопринадлежные аспекты не случайны. С ними выходит на свет структура расположения вообще. Анализ восполняется указанием на возможные модификации страха, касающиеся конкретно различающихся структурных моментов в нем.

Перед-чем страха, "страшное", есть всякий раз нечто внутримирно встречающее в бытийном образе подручного, наличного или соприсутствия. Надлежит не онтически сообщить о сущем, которое по-разному и чаще всего способно быть "страшным", но следует феноменально определить страшное в его страшности. Что принадлежит к страшному как таковому, встречающему в страхе? Перед-чем страха имеет характер угрожаемости. Сюда относится разнообразное: 1) встречающее имеет модусом имения-дела вредоносность. Оно показывается внутри определенной взаимосвязи имения-дела. 2) Эта вредоносность нацелена на определенный круг могущего быть ею задетым. Так определившаяся, она сама исходит из определенной области. 3) Область сама и исходящее от нее известны как такое, с чем не "ладно". 4) Вредоносное как угрожающее еще не в поддающейся овладению близости, но близится. В таком приближении вредоносность излучается и здесь имеет свой характер угрозы. 5) Это приближение развертывается как таковое внутри близи. Что хотя и может быть в высшей степени вредоносно и даже постоянно подходит ближе, однако в дали, остается в своей страшности прикрыто. Но как приближающееся в близи вредоносное угрожающе, оно может задеть и все же нет. В приближе-

[1] Ср. *Аристотель,* Риторика B 5, 1382 а 20 – 1383 b 11.

нии возрастает это “может и в итоге все же нет”. Страшно, говорим мы. 6) Здесь заложено: вредоносное как близящееся в близи несет с собой открытую возможность не наступить и пройти мимо, что не уменьшает и не угашает страха, но формирует его.

Сам страх есть дающее-себя-задеть высвобождение так характеризованного угрожающего. Не сначала где-то фиксируют будущее зло (malum futurum), а потом страшно. Но и страх тоже не просто констатирует приближающееся, а открывает его сперва в его страшности. И, страшась, страх может потом себе, отчетливо вглядываясь, “уяснить” страшное. Усмотрение видит страшное потому, что находится в расположении страха. Устрашенность как дремлющая возможность расположенного бытия-в-мире, “подверженность страху”, уже разомкнула мир в видах того, что из него может близиться нечто подобное страшному. Сама возможность близиться высвобождена сущностной экзистенциальной пространственностью бытия-в-мире.

То, *о-чем* страх страшится, есть само страшащееся сущее, присутствие. Лишь сущее, для которого дело в его бытии идет о нем самом, способно страшиться. Страх размыкает это сущее в его угрожаемости, в оставленности на себя самого. Страх всегда обнажает, хотя и с разной явностью, присутствие в бытии его в о т. Если мы страшимся о доме и добре, то здесь нет никакого противопоказания данному выше определению *о-чем* страха. Ибо присутствие как бытие-в-мире есть всегда озаботившееся бытие-при. Большей частью и ближайшим образом присутствие *есть* из того, *чем* оно озаботилось. Его опасность в угрозе бытию-при. Страх размыкает присутствие преимущественно привативным образом. Он спутывает и заставляет “терять голову”. Страх вместе с тем замыкает угрожаемое б ы т и е - в, давая его видеть, так что присутствие, когда страх отступит, должно опять себя еще найти.

Страх о как испуг перед всегда – будь то привативно или позитивно – размыкает равноисходно внутримирное сущее в его угрозе и б ы т и е - в со стороны его угрожаемости. Страх есть модус расположения.

С т р а х о может однако касаться также других, и мы говорим тогда что страшно за них. Этот страх за... не снимает страха с другого. Такое исключено уже потому, что другой, *за* которого мы страшимся, со своей стороны не обязательно должен быть в страхе. Нам страшно *за* другого всего больше как раз тогда, когда *он не* страшится и отчаянно бросается навстречу угрожающему.

Страх за... есть способ быть-в-расположении вместе с другими, но не обязательно тоже страшиться или тем более страшиться вместе с другими. Можно быть в страхе за... без того чтобы страшиться самому. При строгом рассмотрении однако быть в страхе за... значит все же страшиться *самому*. "Страшно" при этом за событие с другим, который у меня может быть отнят. Страшное не нацелено прямо на тоже-страшащегося. Страх за... знает себя известным образом незадетым и все-таки тоже задет в задетости того соприсутствия, за которое он страшится. Страх за есть поэтому вовсе не какой-то ослабленный страх за себя. Речь здесь не о ступенях "эмоционального тона", но об экзистенциальных модусах. Страх за... не утрачивает и свою специфическую подлинность тогда, когда он сам "собственно" все же не страшится.

Конститутивные моменты полного феномена страха могут варьироваться. При этом выступают разные бытийные возможности устрашенности. К структуре встречности угрожающего принадлежит приближение в близи. Коль скоро угрожающее в своем "хотя еще нет, но в любой момент" само внезапно врывается в озаботившееся бытие-в-мире, страх становится *испугом*. В угрожающем надо поэтому различать: ближайшее приближение угрожающего и род встречности самого приближения, внезапность. Перед-чем испуга есть обычно что-то знакомое и свойское. Если угрожающее имеет характер наоборот целиком и полностью незнакомого, то страх становится *жутью*. А когда угрожающее встречает чертами жуткого и вместе с тем имеет еще черту встречности пугающего, внезапность, там страх становится *ужасом*. Дальнейшие видоизменения страха мы знаем как застенчивость, стеснительность, боязливость, ступор. Все модификации страха указывают как возможности расположения на то, что присутствие как бытие-в-мире "подвержено страху". Эта "подверженность страху" должна пониматься не в онтическом смысле фактичной, "изолированной" предрасположенности, но как экзистенциальная возможность сущностного расположения, конечно не единственного, присутствия вообще.

§ 31. Присутствие как понимание

Расположение *одна* из экзистенциальных структур, в каких держится бытие "в о т". Равноисходно с ним это бытие конституировано *пониманием*. Расположение всегда имеет свою понятность, хотя бы лишь так, что ее подавляет. Понимание всегда настроено.

Если мы его интерпретируем как фундаментальный экзистенциал,* то тем самым указывается, что этот феномен понимается как основный модус *бытия* присутствия. "Понимание" наоборот в смысле *одного из* возможных родов познания среди других, скажем в отличие от "объяснения", должно вместе с этим последним интерпретироваться как экзистенциальный дериват первичного понимания, со-конституирующего бытие вот вообще.

Предыдущее разыскание ведь уже и сталкивалось с этим исходным пониманием, без того чтобы дать ему отчетливо войти в тему. Присутствие есть экзистируя свое вот, значит во-первых: мир "присутствует"; его *бытие-вот* есть бытие-в. И последнее есть тоже "вот", а именно как то, ради чего присутствие есть. В ради-чего экзистирующее бытие-в-мире как таковое разомкнуто, каковая разомкнутость была названа пониманием[1]. В понимании ради-чего разомкнута и основанная в нем значимость. Разомкнутость понимания как разомкнутость ради-чего и значимости касается равноисходно полного бытия-в-мире. Значимость есть то, в видах чего разомкнут мир как таковой. Ради-чего *и* значимость разомкнуты в присутствии, значит: присутствие есть сущее, для которого как бытия-в-мире дело идет о нем самом.

Мы применяем иногда в онтической речи выражение "понимать в чем" в значении "уметь справиться с делом", "быть на высоте", "кое-что уметь". Умеемое в понимании как экзистенциале не некое что, но бытие как экзистирование. В понимании экзистенциально лежит бытийный способ присутствия как умения быть. Присутствие не есть нечто наличное, впридачу обладающее еще каким-то умением, но оно первично могущее-бытие. Присутствие есть всегда то, *что* оно умеет быть и *как* оно есть своя возможность. По сути могущее-бытие присутствия касается очерченных способов озабочения "миром", заботы о других и во всем этом и всегда уже умения быть к себе самому, ради себя. Могущее-бытие, каким всегда экзистенциально бывает присутствие, отличается равно от пустой, логической возможности, как и от контингентности чего-то наличного, насколько с ним может "случиться" то и то. В качестве модальной категории наличности возможность значит *еще не* действительное и *никак не* необходимое. Она характеризует *лишь* возможное. Она онтологически ниже чем действительность и необходимость. Возможность как экзистенциал есть напротив ис-

---

[1] Ср. § 18, с. 85 слл.

ходнейшая и последняя позитивная онтологическая определенность присутствия; сперва ее подобно экзистенциальности вообще можно подать лишь как проблему. Феноменальную почву, чтобы ее вообще увидеть, дает понимание как размыкающее умение быть.

Возможность как экзистенциал означает не свободнопарящее умение быть в смысле "безразличия произвола" (libertas indifferentiae). Присутствие как по сути расположенное всегда уже попало в определенные возможности, как умение быть, какое оно *есть*, оно таковые упустило, оно постоянно лишает себя возможностей своего бытия, ловит их и промахивается. Но это значит: присутствие есть ему самому врученное могущее-бытие, целиком и полностью *брошеная возможность*. Присутствие есть возможность освобожденности *для* самого своего умения быть. Могущее бытие себе самому в разных возможных способах и степенях прозрачно.

Понимание есть бытие такого умения быть, какое никогда не предстоит как еще-не-наличное, но как по сути никогда не наличное оно "*есть*" с бытием присутствия в смысле экзистенции. Присутствие есть таким образом, что всегда поняло, соотв. не поняло, в том или ином своем бытии. Будучи таким пониманием, оно "знает", *как оно* с ним самим, т.е. с его умением быть, обстоит. Это "знание" не возникло лишь из имманентного самовосприятия, но принадлежит к бытию вот, которое по сути есть понимание. И лишь *поскольку* присутствие, понимая, есть свое вот, оно *может* заблудиться и обознаться в себе. И коль скоро понимание расположено и как такое экзистенциально выдано брошености, присутствие всегда уже в себе заблудилось и обозналось. В своем умении быть оно поэтому вверено возможности снова найти себя в своих возможностях.

Понимание есть экзистенциальное бытие своего умения быть самого присутствия, а именно так, что это бытие на себе самом размыкает всегдашнее как-оно с-ним-самим-обстояния. Структуру этого экзистенциала надлежит уловить еще точнее.

Понимание как размыкание касается всегда всего основоустройства бытия-в-мире. Как умение быть бытие-в всегда есть умение-быть-в-мире. Мир не только qua мир разомкнут как возможная значимость, но высвобождение самого внутримирного высвобождает это сущее на *его* возможности. Подручное как таковое оказывается открыто в его полез*ности*, примени*мости*, вред*ности*. Целость имения-дела развертывается как категориальное целое той или иной *возможности* взаимосвязи подручного. Но также и "единство" многосложного подручного, природы,

позволяет открыть себя только на основе разомкнутости некой ее *возможности*. Случайно ли, что вопрос о *бытии* природы нацелен на "условия ее *возможности*"? В чем основано такое спрашивание? Относительно его самого не может быть опущен вопрос: *почему* неприсутствиеразмерное сущее понято в его бытии, когда разомкнуто на условия своей возможности? Кант возможно по праву выставляет подобную предпосылку. Но сама эта предпосылка всего менее может оставаться недоказанной в своем праве.

Почему понимание во всех сущностных измерениях размыкаемого в нем пробивается всегда к возможностям? Потому что понимание само по себе имеет экзистенциальную структуру, которую мы называем *наброском*. Оно бросает бытие присутствия на его ради-чего не менее исходно чем на значимость как мирность своего всегдашнего мира. Набросковый характер понимания конституирует бытие-в-мире в аспекте разомкнутости его вот как вот умения быть. Набросок есть экзистенциальное бытийное устройство простора фактичного умения быть. И в качестве брошеного присутствие брошено в способ бытия наброска. Набросок не имеет ничего общего с отнесением себя к измысленному плану, по какому присутствие устраивает свое бытие, но как присутствие оно себя всегда уже на что-то бросило и есть, пока оно есть, бросая. Присутствие понимает себя всегда уже и всегда еще, пока оно есть, из возможностей. Набрасывающий характер понимания значит далее, что оно само то, на что себя бросает, возможности, не конципирует тематически. Такое конципирование отнимет у наброска как раз его характер возможности, снизит его до данного, подразумеваемого состава, тогда как набросок в броске предбрасывает себе возможности как возможности и как таковым дает им *быть*. Понимание есть как набросок бытийный способ присутствия, в котором оно *есть* свои возможности как возможности.

На основе способа быть, конституируемого через экзистенциал наброска, присутствие всегда "больше" чем оно эмпирически есть, захоти и сумей кто зарегистрировать его как наличное в его бытийном составе. Оно опять же никогда не больше чем фактично есть, поскольку к его фактичности сущностно принадлежит умение быть. Присутствие как могущее-бытие однако никогда и не меньше, т.е. то, что в своем умении быть оно *еще не* есть, оно *есть* экзистенциально. И лишь поскольку бытие вот получает свою конституцию через понимание и его характер наброска, поскольку оно *есть* то, чем становится соотв. не становится, оно может понимая сказать себе самому: "стань тем что ты есть!"*

Набросок касается всегда полной разомкнутости бытия-в-мире; понимание как умение-быть само имеет возможности, намеченные кругом могущего в нем быть по сути разомкнутым. Понимание *может* вложить себя первично в разомкнутость мира, т.е. присутствие может понимать себя ближайшим образом и большей частью из своего мира. Или наоборот понимание бросает себя прежде всего на ради-чего, т.е. присутствие экзистирует как оно само.* Понимание есть или собственное, возникающее из своей самости как таковой, или несобственное. "Не-" не означает здесь, что присутствие запирается от своей самости и понимает "только" мир. Мир принадлежит к бытию его самости как бытию-в-мире. Собственное равно как несобственное понимание *может* опять же быть подлинным или неподлинным. Понимание как умение быть целиком и полностью пронизано возможностью. Вкладывание себя в одну из этих основовозможностей понимания не отменяет опять же другие. *Поскольку понимание касается всегда полной разомкнутости присутствия как бытия-в-мире, вкладывание себя пониманием есть скорее экзистенциальная модификация наброска как целого.* В понимании мира всегда понято и бытие-в, понимание экзистенции как таковой есть всегда понимание мира.

Как фактичное присутствие оно всегда уже вложило свое умение-быть в какую-то возможность понимания.

Понимание в его характере наброска экзистенциально составляет то, что мы называем *смотрением* присутствия. Присутствие и *есть* равноисходно смотрение, экзистенциально сущее с разомкнутостью вот, согласно характеризованным способам своего бытия как усмотрение озабочения, оглядка заботливости, как смотрение за бытием как таковым, ради какого присутствие всякий раз есть как оно есть. Смотрение, первично и в целом отнесенное к экзистенции, мы именуем *прозрачностью.* Мы выбираем этот термин для обозначения верно понятого "самопознания", чтобы показать, что в нем идет дело не о воспринимающем отслеживании и разглядывании точки самости, но о понимающем *сквозном* схватывании полной разомкнутости бытия-в-мире *через* его сущностные конститутивные моменты. Экзистирующе сущее усматривает "себя" лишь поскольку равноисходно в своем бытии при мире, в событи*и* с другими как в конститутивных моментах своей экзистенции оно стало себе прозрачным.

Наоборот, непрозрачность присутствия коренится не только и не прежде всего в "эгоцентрических" самообманах, но равным образом в незнании мира.

Выражение “смотрение” надо конечно охранять от лжепонимания. Оно отвечает освещенности, в качестве какой мы характеризовали разомкнутость в о т. “Смотреть” означает здесь не только не восприятие телесными глазами, но даже не чистое нечувственное восприятие наличного в его наличности. Для экзистенциального значения смотрения принято во внимание только *то* своеобразие видения, что доступному ему сущему оно дает встретиться неприкрыто самому по себе. Этого достигает конечно всякий “смысл” внутри своей генуинной области раскрытия. Традиция философии однако с самого начала первично ориентирована на “видение” как способ подхода к сущему *и к бытию.* Чтобы сберечь связь с ней, можно так широко формализовать смотрение и видение, чтобы тем самым был получен универсальный термин, характеризующий всякий подход к сущему и к бытию как подход вообще.

Тем, что показано, как всякое смотрение первично основано в понимании, – усмотрение озабочения есть понимание как *понятливость,* – у чистого созерцания отнят его приоритет, ноэтически отвечающий традиционному онтологическому приоритету наличного. “Созерцание” и “мышление”* суть оба уже отдаленные дериваты понимания. Феноменологическое “узрение сущности” тоже основано на экзистенциальном понимании. Об этом способе видения может быть решено только когда получены эксплицитные понятия бытия и структуры бытия как единственно могущие стать феноменами в феноменологическом смысле.

Разомкнутость в о т в понимании есть сама способ умения-быть присутствия. В брошености его бытия на ради-чего и вместе на значимость (мир) лежит разомкнутость бытия вообще.** В бросании себя на возможности уже предвосхищено понимание бытия. Бытие в бросании себя на него понято,*** не концепировано онтологически. Сущее с бытийным образом сущностного наброска бытия-в-мире имеет конститутивом своего бытия понимание бытия. Что раньше[1] было введено догматически, теперь документировано из конституции бытия, в котором присутствие как понимание есть свое в о т. Соответственно удовлетворяющее очертаниям всего данного разыскания прояснение экзистенциального смысла этого понимания бытия сможет быть получено только на основе темпоральной интерпретации бытия.

---

[1] Ср. § 4, с. 11 слл.

Расположение и понимание характеризуют как экзистенциалы исходную разомкнутость бытия-в-мире. Способом настроенности присутствие "видит" возможности, из которых оно есть. В бросающем себя на них размыкании таких возможностей оно всегда уже настроено. Набросок *самого* своего умения быть вверен факту брошености в вот. Не становится ли бытие присутствия с экспликацией экзистенциального устройства бытия вот в смысле брошеного наброска загадочней? В самом деле. Мы должны только дать выступить полной загадочности этого бытия, пусть лишь чтобы суметь честным образом провалиться на ее "разгадке" и заново поставить вопрос о бытии брошенно-набрасывающего бытия-в-мире.

Чтобы сначала хотя бы феноменально удовлетворительным образом ввести в обзор повседневный способ бытия расположенного понимания, полной разомкнутости вот, требуется конкретная разработка этих экзистенциалов.

§ 32. Понимание и толкование

Присутствие как понимание бросает свое бытие на возможности. Само это понимающее *бытие к возможностям*, через отдачу последних как разомкнутых на присутствие, есть умение быть. Набросок понимания имеет свою возможность формировать себя. Формирование понимания мы именуем *толкованием*. В нем понимание понимая усваивает себе свое понятое. В толковании понимание становится не чем-то другим, но им самим. Толкование экзистенциально основано в понимании, а не это возникает через то. Толкование не принятие понятого к сведению, но разработка набросанных в понимании возможностей. Сообразно ходу этих подготовительных анализов повседневного присутствия мы прослеживаем феномен толкования на понимании мира, т.е. на несобственном понимании, а именно в модусе его подлинности.

Из разомкнутой в миропонимании значимости озаботившееся бытие при подручном дает себе понять, какое имение-дела у него может всякий раз быть с встречным. Усмотрение открывает, это значит, что уже понятый "мир" истолковывается. Подручное входит *выраженно* в понимающее смотрение. Всякая подготовка, отладка, настройка, подправка, комплектовка выполняется та-

ким образом, что усмотренное подручное растолковывается в своем с-тем-чтобы, и им сообразно его вошедшей в смотрение растолкованности озабочиваются. Все усматривающе растолкованное в своем с-тем-чтобы как таковое, *выраженно* понятое, имеет структуру *нечто как нечто*. На усматривающий вопрос, что есть это определенное подручное, усматривающе толкующий ответ гласит: это для... Задание для-чего не просто именует нечто, но именуемое понято *как* то, *как* что надо принимать стоящее под вопросом. Разомкнутое в понимании, понятое, всегда уже доступно так, что по нему можно выраженно выявить его "как что". "Как" образует структуру выраженности понятого; оно конституирует толкование. Усматривающе-толкующее обращение с мироокружно подручным, "видящее" это *как* стол, дверь, машину, мост, не обязательно должно укладывать это усматривающе растолкованное сразу уже и в определяющее *высказывание*. Всякое допредикативное простое видение подручного само по себе уже понимающе-толкующее. Однако не создает ли отсутствие этого "как" непосредственную прямоту восприятия? Зрение этого смотрения всегда уже понимающе-толкующее. Оно таит в себе выраженность отсылающих связей (всякого с-тем-чтобы), принадлежащих к целости имения-дела, из которой понято прямо встречающее. Артикуляция понятого в толкующем приближении сущего по путеводной нити "нечто как нечто" лежит *до* тематического высказывания о нем. "Как" не всплывает впервые в высказывании, но лишь проговаривается в нем, что возможно только так, что оно предлежит как могущее быть сказанным. Что в простом вглядывании выраженность высказывания может отсутствовать, не дает права отказывать этому простому видению во всяком артикулирующем толковании и таким образом в как-структуре. Прямое видение ближайших вещей в имении-дела-с... настолько исходно несет в себе структуру толкования, что именно как бы *бескачественное* осмысление чего-либо нуждается в известной перестройке. Лишь-имение-перед-собой чего-либо предстает в чистом глазении как *уже-не-понимание*. Это *бескачественное* восприятие есть привация *просто* понимающего видения, не исходнее чем это последнее, но производное от него. Онтическая невыговоренность этого "как" не должна сбивать на упущение априорного экзистенциального устройства понимания.

Но если уже всякое восприятие подручного средства понимающе-толкующе, дает по усмотрению встретить нечто как нечто, то

не говорит ли это как раз: ближайшим образом ощущается нечто чисто наличное, что потом схватывается *как* дверь, *как* дом? Это было бы непониманием специфической размыкающей функции толкования. Оно не словно бы набрасывает "значение" на голую наличность и не оклеивает ее ценностью, но всегда имеет с внутримирным встречным как таковым уже разомкнутое в миропонимании дело, выкладываемое через толкование.

Подручное понимается всегда уже из целости имения-дела. Последняя не обязательно должна быть эксплицитно охвачена тематическим толкованием. Даже пройдя через такое толкование, она снова отступает в невыделеную понятность. И именно в этом модусе она сущностный фундамент повседневного, усматривающего толкования. Оно основано всегда на *предвзятии*. Оно движется как усвоение понятности в понимающем бытии к уже понятой целости имения-дела. Усвоение понятого, но еще свернутого проводит его развертывание всегда под водительством всматривания, фиксирующего то, в видах чего должно быть истолковано понятое. Толкование основано всегда в *предусмотрении*, которое "раскраивает" взятое в предвзятии в видах определенной толкуемости. Удерживаемое в предвзятии и "предусмотрительно" взятое на прицел понятое делается через толкование внятным. Толкование может черпать принадлежащую к толкуемому сущему концептуальность из него самого или же вгонять его в концепции, каким сущее по способу своего бытия противится. Так или иначе – толкование внутри определенной концептуальности всякий раз уже окончательно или предварительно решено; оно основано в *предрешении*.

Толкование чего-то как чего-то по сути фундировано через предвзятие, предусмотрение и предрешение. Толкование никогда не беспредпосылочное схватывание предданного. Если особая конкретность толкования в смысле точной интерпретации текста любит взывать к тому, что "там сто*и*т", то это ближайше "там стоящее" есть не что иное как само собой разумеющееся, необсуждаемое предрассуждение толкователя, необходимо лежащее в любом начале толкования как то, что с толкованием вообще уже "установлено"; т.е. преддано в предвзятии, предусмотрении, предрешении.

Как надо понимать характер этого "пред-"? С концом ли дело, если говорят формально "априори"? Почему эта структура свойственна пониманию, в котором мы опознали фундаментальный экзистен-

циал присутствия? Как относится к ней свойственная толкуемому как таковому структура "как"? Этот феномен явно нельзя разлагать на фрагменты. Исключена ли тем однако исходная аналитика? Следует ли нам принимать подобные феномены за "окончательности"? Тогда остался бы еще вопрос, почему? Или пред-структура понимания и как-структура толкования показывают свою экзистенциально-онтологическую взаимосвязь с феноменом наброска? И он отсылает назад к исходному бытийному строю присутствия?

До ответа на эти вопросы, для чего имеющегося на сейчас оснащения далеко не достаточно, надо исследовать, не представляет ли то, что увидено как пред-структура понимания и qua как-структура толкования, само уже единый феномен, из которого в философской проблематике делается правда широкое употребление, но без того чтобы столь универсальному употреблению сколько-нибудь отвечала исходность онтологической экспликации.

В наброске понимания сущее разомкнуто в его возможности. Возможный характер всякий раз отвечает образу бытия понятого сущего. Внутримирно сущее вообще проецируется на мир, т.е. на целое значимости, в чьи отсылающие взаимосвязи заранее встроено озабочение как бытие-в-мире. Когда внутримирное сущее с бытием присутствия открыто, т.е. пришло к понятности, оно, мы говорим, имеет *смысл*. Понят однако, беря строго, не смысл, а сущее, соотв. бытие. Смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо. Что в понимающем размыкании артикулируемо, мы именуем смыслом. *Понятие смысла* охватывает формальный каркас всего необходимо принадлежащего к тому, что артикулирует понимающее толкование. *Смысл есть то структурированное предвзятием, предусмотрением и предрешением в-видах-чего наброска, откуда становится понятно нечто как нечто.* Поскольку понимание и толкование составляют экзистенциальное устройство бытия вот, смысл надо понимать как формально-экзистенциальный каркас принадлежащей к пониманию разомкнутости. Смысл есть экзистенциал присутствия, не свойство, которое присуще сущему, располагается "за" ним или где-то парит как "междуцарствие". Смысл "имеет" лишь присутствие, насколько разомкнутость бытия-в-мире "заполнима" открываемым в ней сущим. *Лишь присутствие может поэтому быть осмысленно или бессмысленно.* Это значит: свое ему бытие и разомкнутое с ним сущее может быть освоено в понятности или остаться недоступным непонятливости.

Если держаться этой принципиально онтологически-экзистенциальной интерпретации понятия "смысла", то все сущее неприсутствиеразмерного образа бытия надо понимать как *внесмысленное*, смысла вообще по сути лишенное. "Внесмысленно" означает здесь не оценку, но дает выражение онтологическому определению. *И лишь внесмысленное может быть бессмыслицей.* Наличное как встречное в присутствии может словно наезжать на его бытие, напр. захлестывающие и разрушительные природные события.

И если мы спрашиваем о смысле бытия, то наше разыскание не делается глубокомысленным и не докапывается до чего-то стоящего за бытием, но спрашивает о нем самом, насколько оно вдвинуто в понятливость присутствия. Смысл бытия никогда не может быть поставлен в противоположение к сущему или к бытию как опорному "основанию" сущего, ибо "основание" становится доступно только как смысл, пусть то будет даже бездна утраты смысла.

Понимание как разомкнутость вот затрагивает всегда целое бытия-в-мире. Во всяком понимании мира понята также экзистенция и наоборот. Всякое толкование, далее, движется в означенной пред-структуре. Всякое толкование, призванное доставить понятность, должно уже иметь толкуемое понятым. Это обстоятельство всегда уже замечалось, хотя и только в области производных видов понимания и толкования, в филологической интерпретации. Последняя принадлежит к сфере научного познания. Подобное познание требует строгости обосновывающей демонстрации. Научное доказательство не вправе иметь уже предпосылкой то, обосновать что его задача. Если однако толкование должно всякий раз уже двигаться в понятом и питаться от него, то как сможет оно создавать научные результаты без движения по кругу, тем более если предпосылаемая понятность сверх того еще движется в расхожем знании людей и мира? Круг же по элементарнейшим правилам логики есть circulus vitiosus. Тем самым однако занятие историографического толкования оказывается a priori изгнано из сферы строгого познания. Пока от этого факта круга в понимании не отделались, историография должна довольствоваться немногими возможностями строгого познания. Ей позволяют в какой-то мере восполнять эту ущербность "духовной значимостью" ее "предметов". Идеальнее было бы конечно, также и по мнению самих историков, если бы круга можно было избежать и имелась бы надежда создать однажды историографию, которая была бы так же независима от позиции наблюдателя, как, предположительно, познание природы.

Но видеть в этом круге порочный и выискивать пути его избежания, да даже просто "ощущать" его как неизбежное несовершенство, значит в принципе не понимать понимание. Дело не в том чтобы подтянуть понимание и толкование до определенного идеала познания, который сам есть лишь производное понимания, заблудившееся в законной задаче осмысления наличного в его сущностной непонятности. Выполнение основных условий возможного толкования лежит наоборот в том, чтобы прежде всего не ошибиться в отношении сущностных условий его проведения. Решающее не выйти из круга, а правильным образом войти в него. Этот круг понимания не колесо, в котором движется любой род познания, но выражение экзистенциальной *пред-структуры* самого присутствия. Круг нельзя принижать до vitiosum, будь то даже и терпимого. В нем таится позитивная возможность исходнейшего познания, которая конечно аутентичным образом уловлена только тогда, когда толкование поняло, что его первой, постоянной и последней задачей остается не позволять всякий раз догадкам и расхожим понятиям диктовать себе предвзятие, предусмотрение и предрешение, но в их разработке из самих вещей обеспечить научность темы. Поскольку понимание по своему экзистенциальному смыслу есть бытийное умение самого присутствия, онтологические предпосылки историографического познания принципиально превосходят идею строгости самых точных наук. Математика не строже историографии, а просто более узка в отношении круга релевантных для нее экзистенциальных оснований.

"Круг" в понимании принадлежит к структуре смысла, каковой феномен укоренен в экзистенциальном устройстве присутствия, в толкующем понимании. Сущее, для которого как бытия-в-мире речь идет о самом его бытии,* имеет онтологическую структуру круга. Но во внимании к тому, что "круг" онтологически принадлежит к бытийному роду наличности (состава), придется вообще избегать того, чтобы этим феноменом онтологически характеризовать нечто подобное присутствию.

§ 33. Высказывание как производный модус толкования

Всякое толкование основано в понимании. Расчлененное в толковании как таковое и вообще преднамеченное в понимании как членимое есть смысл. Поскольку высказывание ("суждение") осно-

вано в понимании и представляет производную форму осуществления толкования, оно *тоже* "имеет" смысл. Последний однако нельзя определять как то, что выступает "в" суждении рядом с актом суждения. Специальный анализ высказывания в данной взаимосвязи преследует несколько целей.

Во-первых, на высказывании можно продемонстрировать, каким образом конститутивная для понимания и толкования структура "как" модифицируема. Понимание и толкование выйдут тем самым на еще более яркий свет. Затем, анализ высказывания занимает внутри фундаментально-онтологической проблематики исключительное место, поскольку в решающих началах античной онтологии λόγος служил уникальной путеводной нитью для подхода к собственно сущему и для определения бытия этого сущего. Наконец, высказывание исстари расценивается как первичное и собственное "место" *истины*. Этот феномен так тесно сцеплен с проблемой бытия, что настоящее исследование в его дальнейшем ходе неизбежно наталкивается на проблему истины, оно даже стоит уже, пусть невыраженно, в ее измерении. Анализ высказывания призван подготавливать и эту проблематику.

В нижеследующем мы отводим титулу *высказывание* три значения, которые почерпнуты из обозначенного им феномена, взаимосвязаны между собой и очерчивают в своем единстве полную структуру высказывания.

1) Высказывание означает первично *показывание*. Мы удерживаем тем самым исходный смысл λόγος как ἀπόφανσις: дать увидеть сущее из него самого. В высказывании: "Молоток слишком тяжелый" открытое для смотрения не "смысл", но сущее в способе его подручности. Даже когда этого сущего нет в осязаемой и "просматриваемой" близости, высказывание имеет в виду само сущее, а не где-то простое представление его, ни "просто представленное", ни тем более психическое состояние высказывающего, его представление этого сущего.

2) Высказывание равносильно по значению *предикации*. "Предикат" "высказывается" о "субъекте", этот *определяется* тем. Высказанное в этом значении высказывания не так называемый предикат, но "сам молоток". Высказывающее, т.е. определяющее лежит наоборот в "слишком тяжелый". Высказанное во втором значении высказывания, определяемое как таковое, испытало

против высказанного в первом значении этого титула содержательное сужение. Всякая предикация есть, что она есть, только как показывание. Второе значение высказывания имеет свой фундамент в первом. Члены предицирующей артикуляции, субъект – предикат, возникают внутри показывания. Определение не открывает впервые кажущее себя – молоток – как такое, но ближайшим образом как модус показывания именно *суживает* зрение на нем, чтобы через *ограничение* взгляда сделать очевидное в его определенности *выраженно* очевидным. Определение идет перед лицом уже очевидного – слишком тяжелого молотка – сначала на шаг назад; "полагание субъекта" экранирует сущее до "вот этого молотка", чтобы через акт убирания экрана дать видеть очевидное *в* его определимой определенности. Полагание субъекта, полагание предиката вместе с их со-полаганием целиком и полностью "апофантичны" в строгом смысле слова.

3. Высказывание означает *сообщение*, рассказывание. Как такое оно имеет прямое отношение к высказыванию в первом и втором значении. Оно дает-тоже-увидеть показываемое по способу определения. Это давание-тоже-увидеть разделяет показанное сущее в его определенности с другими. "Разделено" совместное видящее *бытие к* показанному, каковое бытие к нему надо опознать как бытие-в-мире, а именно в *том* мире, из какого встречает показываемое. К высказыванию как такому экзистенциально понятому со-общению принадлежит выговоренность. Высказанное как сообщенное может быть "разделено" другими с высказывающим, без того чтобы они сами имели показываемое и определяемое сущее в осязаемой и видимой близости. Высказанное может быть "пересказано дальше". Круг видящей разделенности-с-другими расширяется. Вместе с тем показываемое однако может при этом пересказывании как раз снова затемняться, хотя и возникающее в таком пересказе-понаслышке знание и сведение все еще имеет в виду само сущее, а не где-то "утверждает" некий пущенный по кругу "значимый смысл". И пересказ понаслышке тоже есть бытие-в-мире и бытие к услышанному.

Теория "суждения", сейчас преимущественно ориентированная на феномен "значимости", не подлежит здесь пространному разбору. Довольно указания на многосложную проблематичность этого феномена "значимости", после *Лотце* легко выдаваемого за далее не редуцируемый "первофеномен". Этой ролью он обязан только своей онтологической непроясненности. "Проблематика", посе-

лившаяся вокруг этого словесного идола, не менее непрозрачна. Значимость подразумевает во-первых *"форму" действительности,* какою наделено содержание суждения, насколько оно сохраняется неизменным против изменчивости "психического" процесса суждения. При очерченном во введении к этой работе состоянии бытийного вопроса вообще едва ли правомерно ожидать, что "значимость" как "идеальное бытие" будет отличаться особой онтологической ясностью. Значимость именует далее также значимость ценностного смысла суждения о подразумеваемом им "объекте", сходясь так со значением *"объективной ценности"* и объективности вообще. "Значимый" так *в отношении* сущего и сам по себе "вневременно" значимый смысл "значим" наконец еще раз в смысле значимости *для* всякого разумно судящего. Значимость равносильна теперь *обязательности,* "общезначимости". А если вы еще представитель "критической" теории познания, по которой субъект "собственно" не "выходит" к объекту, то значимость как ценность объекта, объективность, становится основана на ценностном содержании истинного (!) смысла. Три вычлененных значения "значимости", как образ бытия идеального, как объективность и как обязательность, не только в себе непрозрачны, но постоянно перепутываются внутри самих себя. Методическая осторожность требует не избирать путеводной нитью интерпретации подобные мерцающие понятия. Мы не суживаем заранее понятие смысла до семантики "содержания суждения", но понимаем его как охарактеризованный, экзистенциальный феномен, в котором становится видим формальный каркас всего, что может разомкнуть понимание и артикулировать толкование.

Если собрать три проанализированных значения "высказывания" в едином взгляде на полный феномен, то дефиниция будет гласить: *высказывание есть сообщающе определяющее показывание.* Остается спросить: по какому праву мы вообще берем высказывание как модус толкования? Если оно нечто подобное, в нем должны возвратиться сущностные структуры толкования. Показывание при высказывании происходит на основе уже разомкнутого в понимании соотв. открытого усмотрением. Высказывание не свободнопарящее поведение, способное от себя самого раскрывать первично сущее вообще, но оно держится всегда уже на базисе бытия-в-мире. Что выше[1] было показано относительно миропознания,

[1] Ср. § 13, с. 59 слл.

не менее верно о высказывании. Оно требует предвзятия чего-то разомкнутого вообще, что оно покажет способом определения. В определяющей установке лежит, далее, уже направленная ориентация на имеющее-быть-высказанным. То, в видах чего берется на прицел предданное сущее, принимает на себя в акте определения функцию определящего. Высказывание требует предусмотрения, в котором выделяемый и приписываемый предикат как бы расшатывается в своей невыраженной заключенности в самом сущем. К высказыванию как определяющему сообщению принадлежит всякий раз значимая артикуляция показываемого, оно движется внутри определенной концептуальности: молоток тяжел, тяжесть присуща молотку, молоток имеет свойство тяжести. Предрешение, всегда тоже лежащее в высказывании, остается большей частью незаметным, потому что язык всякий раз уже таит в себе оформленную концептуальность. Высказывание необходимо имеет, как толкование вообще, экзистенциальные основания в предвзятии, предусмотрении и предрешении.

В каком плане однако оно становится *производным* модусом толкования? Что в нем модифицировалось? Мы можем показать эту модификацию, держась граничных случаев высказывания, которые в логике функционируют как нормальные случаи и как примеры "простейших" феноменов высказывания. Что логика делает своей темой с категориальным суждением, напр. "молоток тяжел", то до всякого анализа она "логически" всегда уже и поняла. Невзначай как "смысл" предложения уже предположено: вещь молоток имеет свойство тяжести. В озаботившемся усмотрении подобных высказываний "ближайшим образом" нет. Зато у него есть свои специфические способы толкования, которые по оотношению к названному "теоретическому суждению" могут звучать: "молоток слишком тяжелый", или скорее даже: "слишком тяжелый", "другой молоток!" Исконный акт толкования лежит не в теоретическом высказывающем предложении, но в усматривающе-озаботившемся отодвигании соотв. замене неподходящего инструмента, "не тратя лишних слов". Из отсутствия слов нельзя заключать об отсутствии толкования. С другой стороны, усматривающе *выговоренное* толкование не обязательно есть уже высказывание в смысле нашей дефиниции. *Через какие экзистенциально-онтологические модификации из усматривающего толкования возникает высказывание?**

Фиксируемое в предвзятии сущее, напр. молоток, сначала подручно как средство. Если это сущее становится "предметом"

высказывания, то с установкой на высказывание заранее происходит переключение в предвзятии. *Подручное с-чем* имения-дела, орудования, превращается в "*о-чем*" показывающего высказывания. Предусмотрение нацелено на наличное в подручном. *Через* всматривание и *для* него подручное заслоняется как подручное. Внутри этого открытия наличности, закрывающего подручность, встречающее наличное определяется в его таком-то-наличном-бытии. Теперь лишь открывается доступ к чему-то наподобие *свойств*. Что, *в качестве* которого подручное определяется высказыванием, почерпается *из* наличного как такового. Как-структура толкования испытала модификацию. "Как" в его функции освоения понятого уже не прощупывает целость имения-дела. Оно в плане его возможностей артикулировать связи отсылания отрезано от значимости как конституирующей мироокружность. "Как" оттесняется в равномерную плоскость лишь наличного. Оно опускается до структуры определяющего лишь-давания-увидеть все наличное. Эта нивелировка исходного "как" усматривающего толкования до как определения наличности есть привилегия высказывания. Лишь так оно получает возможность чистого наблюдающего выявления.

Таким образом высказывание не может отрицать своего онтологического происхождения из понимающего толкования. Исконное "как" усматривающе понимающего толкования (ἑρμηνεία) мы называем экзистенциально-*герменевтическим* "как" в отличие от *апофантического* "как" высказывания.

Между толкованием еще совершенно спрятанным в озаботившемся понимании и крайним противоположным случаем теоретического высказывания о наличном имеются многообразные промежуточные ступени. Высказывания о событиях в окружающем мире, описания подручного, "доклады об обстановке", инвентаризация и фиксация "эмпирии", обрисовка положения вещей, рассказ о случившемся. Эти "предложения" не поддаются, без существенного искажения их смысла, редукции к теоретическим предикативным предложениям. Они, подобно самим этим последним, имеют свой "источник" в усматривающем толковании.

С прогрессирующим познанием структуры λόγος'а было неизбежно, чтобы этот феномен апофантического "как" в том или ином облике попал в поле зрения. Способ, каким он ближайшим образом был увиден, не случаен и не преминул воздействовать и на последующую историю логики.

Для философского рассмотрения λόγος сам есть сущее и сообразно ориентации античной онтологии наличное. Ближайшим образом наличны, т.е. преднаходимы подобно вещам, слова и последовательность слов как та, в какой он высказывается. Эти первые поиски структуры так наличного λόγος'а обнаруживают *совместное наличие* ряда слов. На что опирается единство этого совместно? Оно лежит, как понял *Платон*, в том, что λόγος всегда есть λόγος τινός. В виду сущего, явленного в λόγος'е, слова складываются в *единое* словесное целое. *Аристотель* смотрел радикальнее; всякий λόγος есть σύνθεσις и διαίρεσις сразу, не либо одно – скажем как "позитивное суждение" – либо другое – как "негативное суждение". Всякое высказывание, утвердительное или отрицательное, истинное или ложное, есть именно равноисходно σύνθεσις и διαίρεσις. Показывание есть соединение и разъятие. Правда, *Аристотель* не довел аналитический вопрос дальше до проблемы: какой же феномен внутри структуры λόγος'а позволяет и требует характеризовать всякое высказывание как синтесис и диайресис?

Что феноменально были призваны уловить структуры "сочетания" и "разделения", точнее единство их, это феномен "нечто как нечто". Сообразно этой структуре нечто понимается в-виду-чего – в совместной с ним взятости, именно так, что это *понимающее* конфронтирование вместе с тем *толкующе* артикулируя разъединяет совместно взятое. Коль скоро феномен "как" в его экзистенциальном происхождении из герменевтического "как" остается скрыт и главное заслонен, то феноменологический подступ *Аристотеля* к анализу λόγος'а рассыпается в поверхностную "теорию суждения", по которой суждение есть связь соотв. разделение представлений и понятий.

Связь и разделение поддаются потом дальнейшей формализации до "отношения". В логистике суждение разлагается до системы "соупорядочений", становится предметом "исчисления", но не темой онтологической интерпретации. Возможность и невозможность аналитической понятности σύνθεσις'а и διαίρεσις'а, вообще "отношения" в суждении тесно связана с тем или иным состоянием основополагающей онтологической проблематики.

Насколько далеко последняя воздействует на интерпретацию λόγος'а и наоборот, концепция "суждения" странной отдачей – на онтологическую проблематику, показывает феномен *копулы*. На этой "связке" ясно видно, что структура синтесиса ближайшим

образом вводится как сама собой разумеющаяся и что командную интерпретативную функцию она тоже удержала. Но если формальные черты "отношения" и "связи" феноменально ничего не могут внести в деловой структурный анализ λόγος'а, то в конечном счете феномен, имеющийся в виду под титулом копулы, не имеет отношения к связке и связыванию. А тогда это "есть" и его интерпретация, имеет ли оно свое словесное выражение или маркировано глагольным окончанием, вторгается – если высказывание и понятность бытия суть экзистенциальные бытийные возможности самого присутствия – в проблемную взаимосвязь экзистенциальной аналитики. Разработка бытийного вопроса (сравни часть I, 3-й раздел) тоже встретится с этим своеобразным бытийным феноменом внутри λόγος'а.

Предварительно надлежало лишь демонстрацией производности высказывания из толкования и понимания уяснить, что "логика" λόγος'а укоренена в экзистенциальной аналитике присутствия. Осознание онтологически недостаточной интерпретации λόγος'а обостряет одновременно вникание в неисходность методической базы, на которой выросла античная онтология. λόγος воспринимается как наличное, как такое интерпретируется, равным образом сущее, показываемое им, имеет смысл наличности. Этот смысл бытия сам остается индифферентно невыделен из других бытийных возможностей, так что с ним сплавляется вместе и бытие в смысле формального бытия-чем-то, так что даже хотя бы чистое региональное их разделение достигнуто быть не могло.*

§ 34. Присутствие и речь. Язык

Фундаментальные экзистенциалы, конституирующие бытие в о т, разомкнутость бытия-в-мире, суть расположение и понимание. Понимание таит в себе возможность толкования, т.е. освоения понятого. Поскольку расположение равноисходно с пониманием, оно держит себя в известной понятности. Ей соответствует равным образом также известная толкуемость. С высказыванием был выявлен крайний дериват толкования. Прояснение третьего значения высказывания как сообщения (рас-сказывания) вводило в осмысление сказывания и говорения, которое до сих пор оставлялось без внимания, причем намеренно. Что *только теперь* язык становится темой, должно показать, что этот феномен имеет свои корни в экзистенциальном устройстве разомкнутости присутствия. *Экзистенциально-онтологический фундамент языка есть речь.* Из это-

го феномена мы в предшествующей интерпретации расположения, понимания, толкования и высказывания уже постоянно делали употребление, в тематическом анализе его однако как бы скрадывая.

Речь экзистенциально равноисходна с расположением и пониманием. Понятность и до усваивающего толкования всегда уже членораздельна. Речь есть артикуляция понятности. Она уже лежит поэтому в основании толкования и высказывания. Артикулируемое в толковании, исходнее стало быть уже в речи, мы назвали смыслом. Членораздельное в речевой артикуляции как таковой мы назовем целым значений. Оно может быть разложено на значения. Значения как артикулированное артикулируемого всегда осмысленны. Если речь, артикуляция понятности вот, есть исходный экзистенциал разомкнутости, а та первично конституируется через бытие-в-мире, речь тоже должна иметь по своей сути специфически *мирный* способ бытия. Расположенная понятность бытия-в-мире *выговаривает себя как речь.* Значимое целое понятности *берет слово.* К значениям прирастают слова. Но не слововещи снабжаются значениями.

Вовне-выговоренность речи есть язык. Эта словесная целость как та, в какой речь имеет свое "мирное" бытие, становится так обнаружима в качестве внутримирно сущего наподобие подручного. Язык может быть разбит на наличные слововещи. Речь есть экзистенциально язык, поскольку сущее, чью разомкнутость она в меру своих значений артикулирует, имеет бытийный вид брошеного, оставленного на "мир" бытия-в-мире.*

Как экзистенциальное устройство разомкнутости присутствия речь конститутивна для его экзистенции. К говорящей речи принадлежат как возможности *слышание* и *молчание*. На этих феноменах конститутивная функция речи для экзистенциальности экзистенции только и становится вполне ясной. Ближайшим образом дело идет о проработке структуры речи как таковой.

Речь есть "означающее" членение понятности бытия-в-мире, к которому принадлежит событие и которое держится всякий раз определенного образа озаботившегося бытия-друг-с-другом. Последнее есть речь как со- и разногласие, понуждение, предупреждение, выговаривание, обговаривание, уговаривание, далее как "формулирование высказываний" и как говорение по способу "держания речи". Речь есть речь о... О-чем речи не обязательно, даже большей

даже большей частью не имеет характера темы определяющего высказывания. И приказ тоже дается о...; желание имеет свое о-чем. Просьба не лишена своего о-чем. Речь необходимо имеет этот структурный момент, поскольку она со-конституирует разомкнутость бытия-в-мире, в самой своей структуре прообразована этим основоустройством присутствия. О говоримом речи всегда в определенном аспекте и в известных границах "идет речь". Во всякой речи лежит *выговоренное* как таковое, сказанное в том или ином пожелании, расспросе, суждении о... как таковое. В нем речь сообщается.

Феномен *сообщения*, как было уже отмечено в ходе анализа, надо понимать в онтологически широком смысле. Высказывающее "сообщение", оповещение к примеру, есть частный случай в принципе экзистенциально взятого сообщения. В последнем конституируется артикуляция понимающего бытия-друг-с-другом. Она осуществляет "общение" сонастроенности и понятность события. Сообщение никогда не есть что-то вроде переноса переживаний, например мнений и желаний, из глубин одного субъекта в глубины другого. Соприсутствие по сути уже очевидно в сонастроенности и в сопонимании. Событие в речи "выраженно" *разделяется*, т.е. оно уже *есть*, неразделенное только как не схваченное и присвоенное.

Всякая речь о..., в своем проговоренном сообщающая, имеет вместе с тем характер *самовыговаривания*. В речи присутствие *вы*говаривается, не потому что оно сначала замуровано как "внутреннее" от некоего снаружи, но потому что оно как бытие-в-мире понимая уже есть "снаружи". Выговоренное есть именно бытие-снаружи,* т.е. всегда вид расположения (настроения), о котором было показано, что оно задевает полную разомкнутость бытия-в. Языковой индекс принадлежащего к речи оповещения о расположенном бытии-в лежит в тоне, модуляции, в темпе речи, "в манере говорить". Сообщение экзистенциальных возможностей расположения, т.е. размыкание экзистенции, может стать своей целью "поэтической" речи.

Речь есть значимое членение расположенной понятности бытия-в-мире. В качестве конститутивных моментов к ней принадлежат: о-чем речи (обговариваемое), проговоренное как таковое, сообщение и извещение. Это не свойства, какие удается лишь эмпирически наскрести в языке, но укорененные в бытийной конституции присутствия экзистенциальные черты, онтологически впер-

вые делающие возможным нечто подобное языку. В фактичном языковом образе определенной речи отдельные из этих моментов могут опускаться, соотв. оставаться незамеченными. Что "словесно" они зачастую *не* выражаются, есть лишь индекс определенного рода речи, которая, насколько она есть, всегда должна быть в целости названных структур.

Попытки постичь "сущность языка" всегда ориентируются как раз на какой-то один из этих моментов и язык осмысливают по путеводной нити идеи "выражения", "символической формы", сообщения как "высказывания", "исповеди" переживаний или "образотворчества" жизни. Для вполне удовлетворительной дефиниции языка ничего однако не дало бы, пожелай кто синкретически сцепить эти разные фрагменты определения. Решающим остается прежде проработать онтологически-экзистенциальное целое структуры речи на основе аналитики присутствия.

Взаимосвязь речи с пониманием и понятностью проясняется из одной принадлежащей к самой речи экзистенциальной возможности, из слышания. Мы не случайно говорим, когда не "верно" расслышали, что не "поняли". Слышание конститутивно для речи. И как словесное озвучание основано в речи, так акустическое восприятие в слышании. Прислушивание к... есть экзистенциальная открытость присутствия как событи*е* для других. Слышание конституирует даже первичную и собственную открытость присутствия для его с*а*мого своего умения быть в качестве слышания голоса друга, которого всякое присутствие носит с собой. Присутствие слышит, потому что понимает. Как понимающее бытие-в-мире с другими оно "послушно" соприсутствию и себе самому и в этом *послушании* к ним принадлежно. Слышание-друг-друга, в котором складывается событи*е*, имеет возможные способы следования, сопутствия, привативные модусы неслышания, противоречия, упрямства, ухода.

На основе этой экзистенциально первичной способности слышать возможно нечто подобное *прислушиванию*, которое феноменально еще исходнее чем то, чт*о* в психологии "ближайшим образом" определяется как слышание, ощущение тонов и восприятие звуков. И прислушивание также имеет бытийный род понимающего слышания. "Ближайшим образом" мы вовсе никогда не слышим шумы и звуковые комплексы, но скрипящую телегу, мотоцикл. Слышат колонну на марше, северный ветер, стук дятла, потрескивание огня.

Требуется уже очень искусственная и сложная установка, чтобы "слышать" "чистый шум". Что мы однако ближайшим образом слышим мотоциклы и машины, есть феноменальное свидетельство тому, что присутствие как бытие-в-мире всегда уже держится *при* внутримирно подручном, а вовсе не сначала при "ощущениях", чья мешанина должна сперва якобы оформиться, чтобы послужить трамплином, от которого отскочит субъект, чтобы в итоге добраться до "мира". Присутствие как сущностно понимающее бывает прежде всего при понятом.

При специальном слушании речи другого мы тоже сначала понимаем сказанное, точнее, заранее уже бываем вместе с другими при сущем, о котором речь. Фонетически произносимое мы наоборот ближайшим образом *не* слышим. Даже там, где говорение неотчетливо или даже язык чужой, мы слышим сначала *непонятные* слова, а не разнообразие акустических данных.

При "естественном" слышании того, о-чем речь, мы можем конечно вслушиваться вместе с тем в способ произнесения, "дикцию", но это тоже только в предшествующем понимании также и говоримого; ибо лишь таким образом существует возможность оценить конкретное как произнесенности в его соразмерении с тематическим о-чем речи.

Равно и реплика как ответ следует обычно прямо из понимания о-чем речи, уже "разделенного" в событии.

Только где дана экзистенциальная возможность речи и слышания, кто-то может прислушиваться. Кто "не умеет слушать" и "до него надо достучаться", тот возможно очень прекрасно и именно поэтому умеет прислушиваться. Простое развешивание ушей есть привация слышащего понимания. Речь и слышание основаны в понимании. Последнее не возникает ни от многоречивости, ни от деловитого подставления ушей. Только кто уже понимает, умеет вслушаться.

Тот же самый экзистенциальный фундамент имеет другая сущностная возможность речи, молчание. Кто в друг-с-другом-говорении умолкает, способен собственнее "дать понять", т.е. сформировать понятность, чем тот, у кого речам нет конца. Многоговорение о чем-либо ни в малейшей мере не гарантирует, что понятность будет этим раздвинута вширь. Как раз наоборот: пространное обговаривание затемняет и погружает понятое в кажущуюся ясность, т.е. в непонятность тривиальности. Молчать опять же не значит быть немым. Немой наоборот имеет тенденцию к "говорению.". Немой не только не доказал, что умеет

молчать, он лишен даже всякой возможности доказать такое. И подобно немому тот, кто от природы привык мало говорить, не показывает, что он молчит и умеет молчать. Кто никогда ничего не говорит, не способен в данный момент и молчать. Только в настоящей речи возможно собственное молчание. Чтобы суметь молчать, присутствие должно иметь что сказать,* т.е. располагать собственной и богатой разомкнутостью самого себя. Тогда умолчание делает очевидными и подсекает "толки". Умолчание как модус говорения артикулирует понятность присутствия так исходно, что из него вырастает настоящее умение слышать и прозрачное бытие-с-другими.

Поскольку для бытия вот, т.е. расположения и понимания, конститутивна речь, а присутствие значит: бытие-в-мире, присутствие как речь бытия-в себя уже высказало. У присутствия есть язык. Случайность ли, что греки, повседневное экзистирование которых вкладывало себя преимущественно в говорение-друг-с-другом и которые одновременно "имели глаза" чтобы видеть, в дофилософском равно как в философском толковании присутствия определяли существо человека как ζῷον λόγον ἔχον.** Позднейшее толкование этой дефиниции человека в смысле animal rationale, "разумное живое существо", правда не "ложно", но оно скрывает феноменальную почву, из которой извлечена эта дефиниция присутствия. Человек кажет себя как сущее, которое говорит. Это значит не что ему присуща возможность голосового озвучания, но что это сущее существует способом раскрытия мира и самого присутствия. Греки не имеют слова для языка, они понимали этот феномен "ближайшим образом" как речь. Поскольку однако для философского осмысления λόγος входил в рассмотрение преимущественно как высказывание, разработка основоструктур форм и составных частей речи проводилась по путеводной нити *этого логоса*. Грамматика искала свой фундамент в "логике" этого логоса. Последняя однако основывается в онтологии наличного. Перешедший в последующее языковедение и в принципе сегодня еще законодательный основосостав "семантических категорий" ориентируется на речь как высказывание. Если наоборот взять этот феномен в принципиальной исходности и широте экзистенциала, то представляется необходимость перенесения науки о языке на онтологически более исходные основания. Задача *освобождения* грамматики от логики *предварительно* требует *позитивного* понимания априорной основоструктуры речи вообще как экзистенциала и не может быть выполнена путем привнесений

через усовершенствования и дополнения к традиционному. Во внимании к этому надлежит спросить об основоформах возможного значениесоразмерного членения понимаемого вообще, не только внутримирного сущего, познанного в теоретическом рассмотрении и выраженного в пропозициях. Учение о значении не сложится само собой через всеохватывающее сравнение по возможности многих и отдаленных языков. Столь же недостаточно и заимствование скажем философского горизонта, внутри какого *В.ф.Гумбольдт* сделал язык проблемой. Учение о значении коренится в онтологии присутствия. Его расцвет и гибель зависят от судьбы последней[1].

В конце концов философское исследование должно однажды решиться спросить, какой способ бытия вообще присущ языку. Есть ли он внутримирно подручное средство или имеет бытийный образ присутствия либо ни то ни другое? Какого рода бытие языка, если он может быть "мертвым"? Что значит онтологически, что язык растет и распадается? У нас есть наука о языке, а бытие сущего, которое она имеет темой, туманно; даже горизонт для исследующего вопроса о нем загорожен. Случайно ли, что значения ближайшим образом и большей частью "мирны", размечены значимостью мира, да даже часто по преимуществу "пространственны", или это "эмпирическое обстоятельство" экзистенциально-онтологически необходимо, и почему? Философскому исследованию придется отказаться от "философии языка", чтобы спрашивать о "самих вещах", и оно должно привести себя в состояние концептуально проясненной проблематики.

Настоящая интерпретация языка была призвана только показать онтологическое "место" для этого феномена внутри бытийного устройства присутствия и прежде всего подготовить нижеследующий анализ, который по путеводной нити фундаментального бытийного способа речи во взаимосвязи с другими феноменами пытается исходнее ввести в обзор повседневность присутствия.

В. Повседневное бытие в о т и падение присутствия

В возвращении к экзистенциальным структурам разомкнутости всякого бытия-в-мире интерпретация известным образом потеряла из виду повседневность присутствия. Наш анализ должен

---

[1] Ср. к учению о значении *Э.Гуссерль*, Лог. иссл. т. II, исследования 1 и 4 – 6. Затем более радикальная редакция проблематики, Идеи I, там же § § 123 слл., с. 255 слл.

опять пробиться назад к этому тематически вынесенному феноменальному горизонту. Возникает теперь вопрос: каковы экзистенциальные черты разомкнутости бытия-в-мире, насколько оно как повседневное держится способа бытия *людей*? Свойственно ли *человеку* специфическое расположение, особое понимание, речь и толкование? Ответ на эти вопросы становится тем более настоятельным, если мы вспоминаем, что присутствие ближайшим образом и большей частью растворено в *людях* и им подвластно. Не брошено ли присутствие как брошеное бытие-в-мире ближайшим образом как раз в публичность *людей*? И что другое означает эта публичность, как не специфическую разомкнутость *людей*?

Если понимание надо первично понимать как умение присутствия быть, то из анализа принадлежащих *людям* понимания и толкования можно будет извлечь, какие возможности своего бытия разомкнуло и усвоило себе присутствие как *человек*. Сами эти возможности однако обнаружат тогда одну сущностную бытийную тенденцию повседневности. И последняя должна наконец, после достаточной онтологической экспликации, обнажить исходный способ бытия присутствия, причем так, что из него означенный феномен брошености станет видим в своей экзистенциальной конкретности.

Ближайшим образом необходимо показать на определенных феноменах разомкнутость *людей*, т.е. повседневный способ бытия речи, смотрения и толкования. Касательно этих феноменов может быть не излишним замечание, что интерпретация имеет чисто онтологическое назначение и очень далека от морализирующей критики обыденного присутствия и от "культурфилософских" устремлений.

§ 36 Толки

Выражение "толки" не будет применяться здесь в уничижительном значении. Оно означает терминологически позитивный феномен, конституирующий бытийный способ понимания и толкования повседневного присутствия. Речь большей частью проговаривается и себя всегда уже проговорила. Она есть язык. В проговоренном однако всегда уже лежат тогда понимание и толкование. Язык как проговоренность таит в себе истолкованность понятности присутствия. Эта истолкованность подобно языку вовсе не только лишь налична, но ее бытие само присутствиеразмерно. Ей присутствие ближайшим образом и в известных границах постоянно вверено, она диктует и сообщает возможности среднего

понимания и соответствующего расположения. Проговоренность сохраняет в едином целом своих членораздельных значимых взаимосвязей какое-то понимание разомкнутого мира и равноисходно с ним понимание соприсутствия других и всякий раз своего бытия-в. Уже заложенная так в проговоренности понятность касается как всякий раз достигнутой и традиционной открытости сущего, так и всегдашней понятности бытия и имеющихся возможностей и горизонтов для нововводимого толкования и концептуального членения. Сверх голого указания на факт этой истолкованности присутствия теперь надо однако спросить об экзистенциальном способе бытия проговоренной и проговариваемой речи. Если ее нельзя понимать как наличие, то каково ее бытие и что оно в принципе говорит о повседневном способе бытия присутствия?

Проговариваемая речь есть сообщение. Его бытийная тенденция нацелена на то, чтобы подвести слышащего к участию в разомкнутом бытии к тому, о чем речь.

В меру средней понятности, уже лежащей в проговариваемом при самовыговаривании языке, сообщаемая речь может быть широко понята без того чтобы слушающий ввел себя в исходно понимающее бытие к о-чем речи. Люди не столько понимают сущее, о котором речь, сколько слышат уже лишь проговариваемое как такое. Последнее и понимается, о-чем – лишь приблизительно, невзначай; люди подразумевают *то же самое*, потому что все вместе понимают сказанное в *той же самой* усредненности.

Слышание и понимание заранее привязаны к произносимому как таковому. Сообщение не “сообщает” первичного бытийного отношения к сущему, о каком речь, но бытие-друг-с-другом движется в говорении-друг-с-другом и озабочении проговариваемым. Ему важно чтобы говорение было. Сказанность, поговорка, изречение отвечают теперь за подлинность и дельность речи и ее понятность. И поскольку говорение утратило первичную бытийную связь с сущим, о котором речь, соотв. никогда ее не достигало, оно сообщает себя не способом исходного освоения этого сущего, но путем *разносящей* и *вторящей* речи. Проговоренное как таковое описывает все более широкие круги и принимает авторитарный характер. Дело обстоит так, потому что люди это говорят. В таком до- и проговаривании, через которое уже изначальная нехватка почвы достигает полной беспочвенности, конституируются толки. А именно эти последние не остаются ограничены звучащим проговариванием, но широко распространяются в написанном как

“литература”. Проговаривание основано здесь не настолько уж в говорении понаслышке. Оно питается прочитанным. Средняя понятливость читателя *никогда не сможет* решить, что исходно почерпнуто и добыто и что пересказано. Больше того, средняя понятливость даже и не станет хотеть такого различения, не будет нуждаться в нем, поскольку она ведь все понимает.

Беспочвенность толков не запирает им доступа в публичность, но благоприятствует ему. Толки есть возможность все понять без предшествующего освоения дела. Толки уберегают уже и от опасности срезаться при таком освоении. Толки, которые всякий может подхватить, не только избавляют от задачи настоящего понимания, но формируют индифферентную понятливость, от которой ничего уже не закрыто.

Речь, принадлежащая к сущностному бытийному устройству присутствия и тоже образующая его разомкнутость, имеет возможность стать толками и в этом качестве не столько держать бытие-в-мире открытым в членораздельной понятности, но замкнуть его и скрыть внутримирное сущее. Для этого не надо намерения обмануть. Толки не имеют образа бытия *сознательной выдачи* чего-то за что-то. Беспочвенной сказанности и далее-пересказанности довольно, чтобы размыкание исказилось до замыкания. Ибо сказанное сразу всегда понимается как “говорящее”, т.е. раскрывающее. Толки соответственно с порога, из-за свойственного им *упущения* возврата к почве того о чем речь, суть замыкание.

Оно снова еще упрочивается тем, что толки, в которых мнится достигаемой понятность обсужденного, на основе этой мнимости вытесняют и в своеобразной манере пригнетают и оттягивают всякое новое спрашивание и всякое разбирательство.

В присутствии эта толковость толков всегда уже утвердилась. Многое мы сначала узнаём этим способом, немалое так никогда и не выбирается из такой средней понятности. Этой обыденной растолкованности, в какую присутствие ближайшим образом врастает, оно никогда не может избежать. В ней и из нее и против нее происходит всякое подлинное понимание, толкование и сообщение, переоткрытие и новоосвоение. Не так, что некогда присутствие незатронуто и несоблазненно этой растолкованностью было поставлено перед свободной землей “мира” по себе ради чистого узрения всего встречного. Господство публичной растолкованности уже решило даже относительно возможностей настроенности,

т.е. основном способе, каким присутствие дает задеть себя миру. Люди размечают настроение, они определяют, что человек и как человек "видит".

Толки, замыкающие характеризованным образом, суть способ бытия лишенной корней понятливости присутствия. Они однако не случаются как наличное состояние при наличном, но экзистенциально неукоренены сами способом постоянного выкорчевывания. Онтологически это значит: присутствие, держащееся толков, отсечено как бытие-в-мире от первичных и исходно-аутентичных бытийных связей с миром, с событием, с самим бытием-в. Оно держится в некоем парении и этим способом все же всегда есть при "мире", с другими и к себе самому. Только сущее, чья разомкнутость конституирована расположенно-понимающей речь, т.е. *есть* в этом онтологическом устройстве свое вот, свое "в-мире", имеет бытийную возможность такой выкорчеванности, которая настолько не составляет какого-то небытия присутствия, что наоборот есть его обыденнейшая и упрямейшая "реальность".

В самопонятности и самоуверенности средней растолкованности лежит однако, что под его охраной даже жуть зависания, в каком оно может катиться к растущей беспочвенности, остается для фактического присутствия потаенной.

§ 36. Любопытство

При анализе понимания и разомкнутости вот вообще указывалось на lumen naturale и разомкнутость бытия-в была названа *просветом* присутствия, где становится возможно нечто такое как смотрение. Смотрение во внимании к основоспособу всего присутствиеразмерного размыкания, пониманию, было схвачено в смысле подлинного усвоения сущего, к какому присутствие может стоять в отношении соразмерно его сущностным бытийным возможностям.

Основоустройство смотрения кажет себя в своеобразной бытийной тенденции повседневности к "посмотреть". Мы обозначаем ее термином *любопытство*, который характерным образом не ограничен зрением и выражает тенденцию к своеобразному внимающему допущению встречности мира. Мы интерпретируем этот феномен в принципиальной экзистенциально-онтологической нацеленности, не в суженной ориентации на познание, которое уже рано и в греческой философии не случайно понимается из "охоты видеть". Трактат, в собрании *аристотелевских* трактатов по онтологии стоящий на первом месте,

начинается предложением: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει[1]. В бытии человека сущностно лежит забота видения. Тем вводится разыскание, стремящееся раскрыть происхождение научного исследования сущего и его бытия из названного способа бытия присутствия. Эта греческая интерпретация экзистенциального генезиса науки не случайна. В ней доходит до эксплицитной понятности то, что намечено в положении *Парменида:* τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Бытие есть то, что кажет себя в чистом созерцающем внимании, и *лишь* это видение открывает бытие. Исходная и аутентичная истина лежит в чистом созерцании. Этот тезис остается впредь фундаментом европейской философии. В нем гегелевская диалектика имеет свой мотив, и только на этой основе она возможна.

Примечательное преимущество "видения" заметил прежде всего *Августин* в связи с интерпретацией похоти, concupiscentia[2]. Ad oculos enim videre proprie pertinet, видение принадлежит собственно глазам. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Мы употребляем однако это слово "видеть" также для других чувств, когда мы себя в них вкладываем – чтобы познавать. Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Мы именно не говорим: слушай как это мерцает, или понюхай как это блестит, или попробуй как это светится, или пощупай как это сияет, но мы говорим при всем этом: *посмотри*, мы говорим что все это видно. Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt, мы говорим однако и не только: смотри, как это светится, что можно воспринять одними глазами, sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Мы говорим также: смотри как это звенит, смотри как оно пахнет, смотри как вкусно, смотри какое твердое. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Отсюда чувственный опыт вообще обозначается как "похоть очей", потому что другие чувства тоже из-за известного подобия присваивают себе работу зрения, если дело касается познания, в каковой работе глаза обладают преимуществом.

---

[1] Метафизика A 1, 980 a 21.
[2] Confessiones lib. X, cap. 35.

Как обстоит дело с этой тенденцией к лишь-вниманию? Какое экзистенциальное устройство присутствия становится понятно в феномене любопытства?

Бытие-в-мире растворяется ближайшим образом в озаботившем мире. Озабочение ведомо усмотрением, открывающим и хранящим в его открытости подручное. Усмотрение дает всякому добыванию, исполнению линию поведения, средства осуществления, верный случай, подходящий момент. Озабочение может прийти к покою в смысле отдыхающего перерыва в орудовании или как доведение до готовности. В покое озабочение не исчезает, но усмотрение становится свободным, оно уже не привязано к рабочему миру. В отдыхе забота вкладывает себя в освободившееся усмотрение. Усматривающее раскрытие рабочего мира имеет бытийный характер от-даления. Высвободившееся усмотрение уже не имеет под рукой ничего, приближением чего надлежит озаботиться. Как сущностно от-даляющее оно добывает себе новые возможности от-даления; значит, оно стремится от ближайше подручного прочь в далекий и чуждый мир. Забота становится обеспечением возможностей в отдыхающем пребывании видеть "мир" только в его *выглядении*. Присутствие ищет даль, только чтобы приблизить ее в том как она выглядит. Присутствие дает захватить себя единственно тем как выглядит мир, – способ быть, в котором оно озабочивается избавлением от самого себя как бытия-в-мире, избавлением от бытия при ближайше повседневном подручном.

Высвободившееся любопытство озабочивается видением однако не чтобы понять увиденное, т.е. войти в бытие к нему, а *только* чтобы видеть. Оно ищет нового только чтобы от него снова скакнуть к новому. Для заботы этого видения дело идет не о постижении и не о знающем бытии в истине, но о возможностях забыться в мире. Оттого любопытство характеризуется специфическим *непребыванием* при ближайшем. Оно поэтому и ищет не праздности созерцательного пребывания, но непокоя и возбуждения через вечно новое и смену встречающего. В своем непребывании любопытство озабочивается постоянной возможностью *рассеяния*. Любопытство не имеет ничего общего с удивленным созерцанием сущего, с θαυμαζειν, оно не стремится через удивление быть введенным в непонимание, но оно озабочивается знанием, однако исключительно для сведения. Оба конститутивных для любопытства момента *непребывания* в озаботившем окружающем мире и *рассеяния* в новых возможностях фундируют третью сущностную чер-

ту этого феномена, которую мы именуем *безместностью*. Любопытство повсюду и нигде. Этот модус бытия-в-мире обнаруживает еще новый способ бытия повседневного присутствия, в котором оно себя постоянно выкорчевывает.

Толки правят и путями любопытства, они говорят, что человек должен прочесть и увидеть. Повсюду-и-нигде-бытие любопытства вверено толкам. Оба эти модуса повседневного бытия речи и смотрения в своей тенденции выкорчевывания не только наличны друг рядом с другом, но *один* способ быть увлекает *другой* с собою. Любопытство, для которого нет ничего закрытого, толки, для которых ничего не остается непонятым, выдают себе, т.е. так сущему присутствию ручательство предположительно подлинной "живой жизни". С этой предположительностью однако кажет себя третий феномен, характеризующий разомкнутость повседневного присутствия.

§ 37. Двусмысленность

Когда в повседневном бытии-друг-с-другом встречает подобное, что всякому доступно и о чем всякий может сказать всякое, скоро становится уже не решить, что разомкнуто в подлинном понимании и что нет. Эта двусмысленность распространяется не только на мир, но равным образом на бытие-с-другими как таковое, даже на бытие присутствия к самому себе.

Все выглядит так, словно подлинно понято, схвачено и проговорено, а по сути все же нет, или выглядит не так, а по сути все же да. Двусмысленность касается не только распоряжения и манипулирования доступным для употребления и пользования, но она утвердилась уже в понимании как способности быть, в способе набрасывания и задания возможностей присутствия. Не только всякий знает и обговаривает то, что предлежит и предносится, но всякий умеет говорить уже и о том, что только должно произойти, что еще не предлежит, но "собственно" должно делаться. Всякий всегда уже заранее угадал и учуял то, что другие тоже угадывают и чуют. Это пронюхивание чутьем, а именно понаслышке из разговоров – кто по-настоящему "взял след", о том не говорит, – есть коварнейший способ, каким двусмысленность задает возможности присутствию, чтобы уже и задушить их в их силе.

А именно, если, положим, то, что люди угадывали и чуяли, однажды действительно претворится в дело, то двусмысленность как раз уже позаботилась о том, чтобы интерес к реализованной

вещи тотчас же угас. Этот интерес имеется ведь только в образе любопытства и толков, пока дана возможность необязывающего лишь-со-учуяния. Событи*е*-при, когда люди и пока люди чуют след, отказывает в следовании, когда наступает реализация чаемого. Ибо с нею присутствие так или иначе отброшено назад к самому себе. Толки и любопытство теряют свою власть. И зато уж они мстят за себя. Перед лицом осуществления того, что люди со-чуяли, толки тут как тут с утверждением: это мы тоже могли бы сделать, ибо – мы это ведь все-таки тоже чуяли. Толки в итоге даже раздражаются, что то, что они чуяли и постоянно требовали, теперь *действительно* делается. Ведь у них же этим отбирается повод чуять дальше.

Поскольку однако время присутствия, мобилизованного в молчании осуществления и настоящего провала, какое-то другое, в глазах публичности существенно более медленное чем время толков, которые "не отстают от жизни", эти толки давно достигли чего-то другого, всякий раз новейшего. Ранее ощущавшееся и наконец осуществленное пришло в виду новейшего слишком поздно. Толки и любопытство заботятся в их двусмысленности о том, чтобы подлинно и заново совершаемое при его выступлении для публичности устарело. Оно способно высвободиться в своих позитивных возможностях только потом, когда заглушающие толки станут недейственны и "всеобщий" интерес отомрет.

Двусмысленность публичной истолкованности выдает забегающее вперед проговаривание и любопытствующее чутье за собственно совершающееся и ставит на осуществлении и действии печать запоздалости и иррелевантности. У людей поэтому понимание присутствия постоянно *обознается* в своих проектах относительно аутентичных возможностей бытия. Двусмысленно присутствие всегда "вот", т.е. в *той* публичной разомкнутости бытия-друг-с-другом, где самые громкие толки и самое находчивое любопытство держат "дело" на мази, там, где повседневно происходит все и по сути ничего.

Эта двусмысленность подбрасывает любопытству всегда то, что оно ищет, и придает толкам видимость, будто в них всё решается.

Этот бытийный способ разомкнутости бытия-в-мире пронизывает однако и бытие-друг-с-другом как такое. Другой ближайше "присутствует" из того, что люди о нем слышали, о нем говорят и знают. В промежутках между исходным бытием-друг-с-другом вдвигаются как ближайшее толки. Всякий главное дело и прежде всего следит

за другим, как он себя поведет, что на это скажет. Бытие-друг-с-другом в людях есть сплошь да рядом не замкнутое, безразличное друг-рядом-с-другом, но напряженное, двусмысленное друг-за-другом-слежение, тайный взаимоперехват. Под маской друг-за-друга разыгрывается друг-против-друга.

Притом надо заметить, что двусмысленность возникает вовсе не от специального намерения исказить и извратить, что она не вызвана впервые каким-то отдельным присутствием. Она лежит уже в бытии-друг-с-другом как *брошеном* бытии-друг-с-другом в одном мире. Но публично она потаена, и *люди* будут всегда противиться тому, чтобы эта интерпретация бытийного образа истолкованности людей попала в точку. Было бы недоразумением, пожелай экспликация этих феноменов подтвердить себя через согласие людей.

Феномены толков, любопытства и двусмысленности были выставлены таким образом, что между ними самими намечается уже какая-то бытийная взаимосвязь. Способ бытия этой взаимосвязи надлежит теперь схватить экзистенциально-онтологически. Основообраз бытия повседневности надлежит понять теперь в горизонте добытых до сих пор бытийных структур присутствия.

§ 38. Падение и брошеность

Толки, любопытство и двусмысленность характеризуют способ, каким присутствие есть вседневно свое "вот", разомкнутость бытия-в-мире. Эти черты как экзистенциальные определения не наличествуют в присутствии, они со-ставляют его бытие. В них и в их бытийной взаимосвязи обнажается основообраз бытия повседневности, который мы именуем *падением* присутствия.

Этот титул, не выражающий никакой негативной оценки, призван означать: присутствие ближайшим образом и большей частью существует *при* озаботившем "мире". Это растворение в бытии при... имеет чаще всего характер потерянности в публичности людей. Присутствие от себя самого как собственной способности-быть-самостью ближайшим образом всегда уже отпало и упало в "мир". Упадшесть в "мир" подразумевает растворение в бытии-друг-с-другом, насколько последнее ведомо толками, любопытством и двусмысленностью. Что мы называли несобственностью присутствия[1], получит теперь через интерпретацию этого падения

---

[1] Ср. § 9, с. 42 слл.

более строгое определение. Не- и вне-собственное никоим образом не означает однако "собственно не", как если бы присутствие с этим бытийным модусом вообще теряло свое бытие. Несобственность настолько не подразумевает ничего подобного уже-не-бытию-в-мире, что составляет как раз отличительное бытие-в-мире, полностью захваченное "миром" и соприсутствием других в людях. Несамим-собой-бытие функционирует как *позитивная* возможность сущего, которое по своей сути озабочиваясь растворяется в мире. Такое *не-бытие* надо понимать как ближайший присутствию способ быть, в каком оно большей частью держится.

Падение присутствия нельзя поэтому брать и как "грехопадение" из более чистого и высшего "прасостояния". О том мы не только онтически не имеем никакого опыта, но и онтологически никаких возможностей и путеводных нитей интерпретации.

От себя самого как фактичного бытия-в-мире присутствие как падающее уже отпало; и падает оно не на чем-то сущем, с каким сталкивается или нет впервые лишь в ходе своего бытия, но на *мире*, который сам к его бытию принадлежит. Падение есть экзистенциальное определение самого присутствия и ничего не высказывает о нем как наличном, о наличных отношениях к сущему, от которого оно "происходит", или к сущему, с которым позднее вошло в commercium.

Онтологически-экзистенциальная структура падения была бы также криво понята, захоти кто придать ей смысл дурного и прискорбного онтического свойства, допускающего возможно преодоление на продвинутых стадиях человеческой культуры.

При первом указании на бытие-в-мире как основоустройство присутствия, равно и при характеристике его конститутивных структурных моментов за анализом этого бытийного *устройства* образ его бытия оставался без внимания. Правда, были описаны основные виды бытия-в, озабочение и заботливость. Вопрос о повседневном бытийном образе этих способов быть остался неразобран. Также обнаружилось, что бытие-в есть что угодно только не лишь созерцающее или деятельное противостояние, т.е. совместное наличествование, субъекта и объекта. Тем не менее неизбежно оставалась видимость, будто бытие-в-мире функционирует как жесткий каркас, внутри которого развертываются возможные подходы присутствия к своему миру, не затрагивая бытийно сам "каркас". Этот предположительный "каркас" однако сам тоже составляет бытийный способ присутствия. *Экзистенциальный модус* бытия-в-мире документируется в феномене падения.

Толки размыкают присутствию понимающее бытие к его миру, к другим и к нему самому, однако так, что это бытие к... имеет модус беспочвенного зависания. Любопытство размыкает всё и вся, но так, что бытие-в оказывается везде и нигде. Двусмысленность не утаивает от понятливости присутствия ничего, но только с тем чтобы вогнать бытие-в-мире в выкорчеванное везде-и-нигде.

С онтологическим прояснением проглядывающего в этих феноменах бытийного образа повседневного бытия-в-мире мы впервые добываем экзистенциально достаточное определение основоустройства присутствия. Какую структуру кажет "динамика" падения?

Толки с заключенной в них публичной истолкованностью конституируются в бытии-друг-с-другом. Как продукт, выделившийся из последнего, и для себя они внутри мира не наличны. Столь же мало позволяют они выпарить себя до чего-то "обобщенного", что, по сути не принадлежа никому, есть "собственно" ничто и "реально" имеет место только в говорящем отдельном присутствии. Толки есть бытийный образ самого бытия-друг-с-другом, а не возникают только из-за известных обстоятельств, воздействующих на присутствие "извне". Если однако присутствие само в толках и публичной истолкованности подает себе самому возможность затеряться в людях, подпасть беспочвенности, то этим сказано: присутствие готовит себе самому постоянный соблазн падения. Бытие-в-мире само по себе *соблазнительно.*

Став таким образом уже сама себе искушением, публичная истолкованность фиксирует присутствие в его падшести. Толки и двусмысленность, то, что всё видано и всё понято, создают мнимость, будто такая находящаяся в распоряжении и господствующая разомкнутость присутствия способна обеспечить ему надежность, аутентичность и полноту всех возможностей его бытия. Самоуверенность и решительность людей распространяют растущую ненуждаемость в собственном расположенном понимании. Мнимость людей, что они поддерживают и ведут полную и подлинную "жизнь", вносит в присутствие *успокоенность*, для которой все состоит "в лучшем порядке" и которой распахнуты все двери. Падающее бытие-в-мире, само себя соблазняя, вместе с тем *самоуспокоительно.*

Это успокоение в несобственном бытии подбивает однако не к застою и бездеятельности, но вгоняет в безудержность "занятий". Бытие-упавшим в "мир" к какому-то покою теперь не приходит.

Соблазнительное успокоение *ускоряет* падение. В частном аспекте толкования присутствия теперь может возникнуть мнение, что понимание самых чужих культур и их “синтез” со своей ведут к полной и впервые истинной просвещенности присутствия насчет себя самого. Искушенное любопытство и беспокойное всезнание симулируют универсальную понятность присутствия. Но по сути остается не определено и не спрошено, *что* же собственно подлежит пониманию; остается непонято, что понимание само есть умение быть, должное высвободиться единственно в *самом своем* присутствии. В этом успокаивающем, всё “понимающем” сравнении себя со всем присутствие скатывается к отчуждению, в каком от него таится *самое* свое умение быть. Падающее бытие-в-мире как соблазнительно-успокаивающее вместе с тем *отчуждающе*.

Это отчуждение опять же не может однако значить, что присутствие становится от самого себя фактически оторвано; напротив, оно вгоняет присутствие в способ бытия, склонный к предельнейшему “самоанализу”, искушающий себя во всех толковательных возможностях, так что являемые им “характерологии” и “типологии” сами уже становятся необозримы. Это отчуждение, *замыкающее* от присутствия его собственность и возможность, хотя бы и таковую подлинного провала, не вверяет его однако сущему, каким оно само не является, но оттесняет в его несобственность, в возможный способ быть *его самого*. Соблазняюще-успокаивающее отчуждение падения ведет в его особой динамике к тому, что присутствие в себе самом *запутывается*.

Выявленные феномены соблазна, успокоения, отчуждения и самозапутывания (путаности) характеризуют специфический бытийный способ падения. Мы именуем эту “динамику” присутствия в его своем бытии *срывом*. Присутствие срывается из него самого в него само, в беспочвенность и ничтожество несобственной повседневности. Этот срыв однако остается для него публичной истолкованностью потаен, а именно так, что толкуется как “взлет” и “конкретная жизнь”.

Род подвижности в л ю д я х при срыве в беспочвенность несобственного бытия и внутри нее постоянно отрывает понимание от набрасывания собственных возможностей и зарывает его в успокоенную мнимость всеобладания соотв. вседостижения. Этот постоянный отрыв от собственности и все же всегда инсценировка таковой заодно с вырванностью в л ю д и характеризуют динамику провала как *вихрение*.

Падение не только экзистенциально определяет бытие-в-мире. Вихрение обнаруживает вместе бросковый и подвижный характер брошености, способной в расположении присутствия навязывать себя ему самому. Брошеность не только не "законченная эмпирия", но даже и не завершенный факт. К его фактичности принадлежит, что присутствие, *пока* оно есть чт*о* оно есть, оказывается в броске и втянуто в вихрение несобственности л ю д е й. Брошеность, в какой дает себя феноменально увидеть фактичность, принадлежит к присутствию, для которого дело в его бытии идет о *самом* этом бытии. Присутствие экзистирует фактично.

Но не проступил ли с этим показом падения феномен, говорящий прямо *против* определения, каким была отмечена формальная идея экзистенции? Может ли присутствие пониматься как сущее, в чьем бытии дело идет *об* умении быть, если это сущее как раз в своей повседневности *потеряло себя* и "живет" в падении *прочь от себя*? Падение в мир только тогда будет однако феноменальным "доводом" *против* экзистенциальности присутствия, когда последнее станут вводить как изолированный Я-субъект, как точко-самость, прочь от которой оно движется. Тогда мир есть объект. Падение в него тогда онтологически переинтерпретируется в наличие по способу внутримирного сущего. Но если мы удержим за бытием присутствия выявленное устройство *бытия-в-мире,* то станет очевидно, что падение как *бытийный модус этого бытия-в* представляет скорее важнейший довод *за экзистенциальность* присутствия. В падении дело идет не о чем другом как об *умении-быть-в-мире,* хотя и в модусе несобственности. Присутствие *может* падать только *потому что* дело для него идет о понимающе-расположенном бытии-в-мире. И наоборот, *собственно* экзистенция есть не то, что парит над падающей обыденностью, но экзистенциально она есть лишь модифицированное овладение последней.

Феномен падения не дает и чего-то вроде "ночного аспекта" присутствия, онтически бывающего свойства, могущего послужить для восполнения безобидного аспекта этого сущего. Падение разоблачает *сущностную* онтологическую структуру самого присутствия, тем менее определяющую его ночной оборот, что ею конституируются все его дни в их обыденности.

Экзистенциально-онтологическая интерпретация не дает потому и онтического суждения о "порче человеческой натуры", не от нехватки нужных доказательств, но поскольку ее проблематика

лежит *до* всякого высказывания о порче и неиспорченности. Падение есть понятие онтологической динамики. Онтического решения, "погряз" ли человек "в грехе", пребывает в status corruptionis, переходит ли в status integritatis или находится на промежуточной стадии, в status gratiae, не выносится. Вера и "миро-воззрение" однако, поскольку они так или иначе высказываются и когда они высказываются о присутствии как бытии-в-мире, должны будут возвращаться к выявленным экзистенциальным структурам, если предполагать, что их высказывания выдвигают одновременно заявку на *концептуальную* понятность.

Ведущий вопрос этой главы был о бытии в о т. Темой стала онтологическая конституция разомкнутости, сущностно принадлежащей к присутствию. Ее бытие конституируется в расположении, понимании и речи. Повседневный способ бытия разомкнутости характеризуется через толки, любопытство и двусмысленность. Сами эти последние являют динамику падения с сущностными чертами соблазна, успокоения, отчуждения и запутанности.

С этим анализом однако целое экзистенциального устройства присутствия в главных чертах выявлено и достигнута феноменальная почва для "подытоживающей" интерпретации бытия присутствия как заботы.

Шестая глава

Забота как бытие присутствия

§ 39. Вопрос об исходной целости структурного целого присутствия

Бытие-в-мире есть исходно и постоянно *целая* структура. В предыдущих главах (I раздел гл. 2–5) она была феноменально прояснена как целое и, все на той же основе, в ее конститутивных моментах. Данный в начале[1] предобзор целости этого феномена утратил теперь пустоту первого общего абриса. Правда, впредь феноменальная *многосложность* устройства этого структурного целого и его повседневного способа бытия может легко заслонить *единый* феноменологический взгляд на целое как таковое. Такой взгляд должен однако оставаться тем более свободным и поддерживаться в тем более надежной готовности, что сейчас мы по-

[1] Ср. § 12, с. 52 слл.

ставим вопрос, к которому стремится вообще подготовительный фундаментальный анализ присутствия: *как экзистенциально-онтологически определить целость выявленного структурного целого?*

Присутствие экзистирует фактично. Спрошено об онтологическом единстве экзистенциальности и фактичности, соотв. о сущностной принадлежности этой к той. Присутствие на основе своего сущностно ему принадлежащего расположения имеет способ бытия, в котором оно поставлено перед самим собой и открыто себе в своей брошености. Брошеность же есть бытийный образ сущего, которое всегда *есть* сами его возможности, а именно так, что оно понимает себя в них и из них (на них себя бросая). Бытие-в-мире, к которому равноисходно принадлежат и бытие подручного и со-бытие с другими, есть всегда ради самости себя. Но самость ближайшим образом и большей частью несобственна, человеко-самость. Бытие-в-мире всегда уже в падении. *Средняя повседневность присутствия* может поэтому быть определена как *падающе-разомкнутое, брошенно-бросающее бытие-в-мире, для которого в его бытии при "мире" и в событии с другими дело идет о его самом своем умении быть.*

Удастся ли схватить это структурное целое повседневности присутствия в его целости? Даст ли бытие присутствия выявить себя в таком единстве, чтобы из него стала понятна сущностная равноисходность вскрытых структур вместе с принадлежащими к ним экзистенциальными возможностями модификации? Имеется ли способ достичь этого бытия феноменально на почве теперешнего состояния экзистенциальной аналитики?

Негативно стоит вне вопроса: целость структурного целого феноменально недостижима через состраивание элементов. Это потребовало бы строительного плана. Бытие присутствия, онтологически опорное структурное целое как таковое, делается доступно в некоем полном просмотре *через* это целое глядя *на один* исходно единый феномен, уже лежащий в целом, так что он онтологически фундирует каждый структурный момент в его структуральной возможности. "Подытоживающая" интерпретация не может потому быть собирательной сводкой прежде добытого. Вопрос об экзистенциальной основочерте присутствия сущностно отличен от вопроса о бытии чего-либо наличного. Повседневный опыт окружающего мира, оставаясь онтически и онтологически направлен на внутримирное сущее, не может онтически исходно подать присутствие для онтологического анализа. Равным образом никакому имманентному восприятию переживаний не хватает онто-

логически достаточной путеводной нити. С другой стороны, бытие присутствия нельзя дедуцировать из идеи человека. Возможно ли из предыдущей интерпретации присутствия вывести, какого онтически-онтологического подхода к нему оно *само от себя* требует как единственно адекватного?

К онтологической структуре присутствия принадлежит бытийная понятливость. Существуя, оно само себе в своем бытии разомкнуто. Способ бытия этой разомкнутости образуют расположение и понимание. Есть ли в присутствии понимающее расположение, в каком оно особым образом разомкнуто себе самому?

Если экзистенциальная аналитика присутствия хочет сберечь принципиальную чистоту своей фундаментально-онтологической функции, то для решения предварительной задачи, выявления бытия сущего, она должна искать одну из *обширнейших* и *исходнейших* возможностей размыкания, лежащих в самом присутствии. Способ размыкания, каким присутствие ставит себя перед собой, должен быть таков, чтобы в нем оно само стало доступно в известном *упрощении*. Вместе с разомкнутым в ней структурная целость искомого бытия должна тогда стихийно выйти на свет.

Как одно такое удовлетворяющее методическим требованиям расположение в основу анализа кладется феномен *ужаса*. Разработка этого основорасположения и онтологическая характеристика размыкаемого в нем как такого отправляется от феномена падения и отграничивает ужас от ранее анализированного родственного феномена страха. Ужас как бытийная возможность присутствия вместе с самим в нем размыкаемым присутствием дает феноменальную почву для эксплицитного схватывания исходной бытийной целости присутствия. Бытие последнего приоткрывается как *забота*. Онтологическая разработка этого экзистенциального основофеномена требует отграничения от феноменов, ближайшим образом напрашивающихся для отождествления с заботой. Подобные феномены суть воля, желание, влечение и позыв. Забота не может быть дедуцирована из них, потому что они сами в ней фундированы.

Онтологическая интерпретация присутствия как заботы лежит, как всякий онтологический анализ вместе с добытым в нем, вдали от того, что остается доступно доонтологическому пониманию бытия или же онтическому знанию сущего. Что онтологически познанное обычному рассудку на фоне единственно ему онтически известного чуждо, удивлять не должно. Тем не менее уже и

онтическая опора предпринятой здесь онтологической интерпретации присутствия qua заботы может показаться притянутой и теоретически измысленной, совсем уж умалчивая о насильственности, какую могут усмотреть в том, что традиционная и выверенная дефиниция человека оказывается исключена. Отсюда нужда в доонтологическом подтверждении экзистенциальной интерпретации присутствия как заботы. Она лежит в том свидетельстве, что присутствие уже рано, едва высказавшись о самом себе, истолковало себя, пускай лишь доонтологически, как *заботу* (cura).

Аналитика присутствия, пробивающаяся вперед вплоть до феномена заботы, призвана подготовить фундаментально-онтологическую проблематику, *вопрос о смысле бытия вообще*. Чтобы от достигнутого направить взгляд отчетливо на это, за рамки особой задачи экзистенциально-априорной антропологии, должны быть ретроспективно еще подробнее схвачены *те* феномены, которые стоят в теснейшей взаимосвязи с ведущим бытийным вопросом. Это во-первых эксплицированные до сих пор модусы бытия: подручность, наличность, определяющие внутримирное сущее неприсутствиеразмерного характера. Поскольку до сих пор онтологическая проблематика понимала бытие прежде всего в смысле наличности ("реальность", "мировая" действительность), а бытие присутствия оставалось онтологически неопределенно, требуется разбор онтологической взаимосвязи заботы, мирности, подручности и наличности (реальности). Это ведет к более строгому определению понятия *реальности* в контексте обсуждения ориентированных на эту идею теоретико-познавательных постановок вопроса в реализме и идеализме.

Сущее *есть* независимо от опыта, знания и постижения, какими оно размыкается, открывается и определяется. Но бытие "есть" только в понимании* сущего, к чьему бытию принадлежит нечто такое как бытийная понятливость. Бытие может поэтому не быть концептуализировано, но никогда – совершенно не понято. В онтологической проблематике издавна *бытие и истину* сводили вместе, хотя не отождествляли. Это свидетельствует, хотя в исходных основаниях возможно потаенно, о необходимой взаимосвязи бытия и понятности.** Для достаточной подготовки бытийного вопроса требуется поэтому онтологическое прояснение феномена *истины*. Оно проводится ближайшим образом на почве того, чего предшествующая интерпретация достигла с феноменами разомкнутости и раскрытости, толкования и высказывания.

Заключение подготовительного фундаментального анализа присутствия имеет соответственно темой: основорасположение ужаса как отличительная разомкнутость присутствия (§ 40), бытие присутствия как забота (§ 41), подтверждение экзистенциальной интерпретации присутствия как заботы из доонтологического самоистолкования присутствия (§ 42), присутствие, мирность и реальность (§ 43), присутствие, разомкнутость и истина (§ 44).

§ 40. Основорасположение ужаса как отличительная разомкнутость присутствия

Одна бытийная возможность присутствия призвана дать онтическую "отмычку" к нему самому как сущему. Отмычка возможна только в принадлежащей к присутствию разомкнутости, основанной в расположении и понимании. Почему ужас есть отличительное расположение? Как присутствие через само свое бытие встает в нем перед самим собой, так что феноменологически разомкнутое в ужасе сущее как такое можно определить в его бытии, соотв. это определение удовлетворительно подготовить?

В намерении пробиться к бытию целости структурного целого будем отправляться от проведенного напоследок конкретного анализа падения. Растворение в л ю д я х и при озаботившем "мире" обнажает нечто подобное *бегству* присутствия от самого себя как умения быть собственно собой. Этот феномен бегства присутствия *от самого себя* и своей собственности кажется однако все-таки наименее приспособлен служить феноменальной почвой для последующего разыскания. В этом бегстве присутствие ведь как раз не ставит себя перед самим собой. Отшатывание ведет по с*а*мому своему ходу падения *прочь* от присутствия. Но при подобных феноменах разыскание должно остерегаться смешения онтически-экзистентной характеристики с онтологически-экзистенциальной интерпретацией, соотв. упущения заложенных в первой позитивных феноменальных оснований для второй.

Экзистентно собственность самобытия правда замкнута и оттеснена в падении, но эта замкнутость есть лишь *привация* разомкнутости, феноменально обнажающейся в том, что бегство присутствия есть бегство *от* него самого. В о т - ч е г о бегства присутствие идет прямо "за" собой. Лишь поскольку оно онтологически по существу через ему принадлежащую разомкнутость вообще поставлено перед самим собой, оно *может* бежать *от* себя.

В этом падающем отшатывании от-чего бегства разумеется *не осмыслено,* да даже и не испытано в обращении к нему. Но конечно в отшатывании *от* него оно есть разомкнуто “вот”. Экзистентно-онтическое отшатывание на основании своего характера разомкнутости дает феноменально возможность экзистенциально-онтологически схватить это от-чего бегства как таковое. Внутри онтического “прочь от”, лежащего в отшатывании, это от-чего бегства может быть в феноменологически интерпретирующем “расшатывании” понято и доведено до осмысления.

Поэтому ориентация анализа на феномен падения не обречена в принципе на бесперспективность, если пытается онтологически разведать что-то о размыкаемом в нем присутствии. Напротив – интерпретация именно тут всего менее подвержена искусственному самоосмыслению присутствия. Она выполняет только экспликацию того, что онтически разомкнуто самим присутствием. Возможность в интерпретирующем сопутствии и следовании внутри расположенного понимания пробиться к бытию присутствия тем более возрастает, чем исходнее феномен, методически служащий в качестве размыкающего расположения. Что ужас подобное предоставляет, есть пока некая заявка.

Для анализа ужаса мы не совсем неподготовлены. Правда, остается еще темным, как он онтологически взаимосвязан со страхом. Феноменальное родство явно существует. Признаком тому факт, что оба феномена большей частью остаются не разделены и ужасом обозначают то, что оказывается страхом, а страхом именуют то, что имеет характер ужаса. Мы попытаемся шаг за шагом пробраться к феномену ужаса.

Падение присутствия в люди и озаботивший “мир” мы назвали “бегством” от самого себя. Но не всякое уклонение от..., не всякое отшатывание от... обязательно бегство. Фундированное в страхе уклонение от того, что размыкает страх, от угрожающего, имеет характер бегства. Интерпретация страха как расположения показала: от-чего страха есть всегда внутримирное, из определенной области, близящееся в близи, вредоносное сущее, способное миновать. В падении присутствие отшатывается от самого себя. От-чего этого уклонения должно вообще-то иметь характер угрозы; но тут оно сущее одного бытийного рода с уклоняющимся сущим, само присутствие. От-чего этого уклонения не может ощущаться как “страшное”, поскольку такое встречает всегда как внутримирное сущее. Угроза, единственно могущая быть “страш-

ной" и открываемая в страхе, приходит всегда от внутримирного сущего.

Отшатывание падения не есть поэтому тоже бегство, фундированное страхом перед внутримирным сущим. Характер так обоснованного бегства тем менее подходит этому отшатыванию, что оно именно *повертывается* к внутримирному сущему как растворение в нем. *Отшатывание падения основано скорее в ужасе, который со своей стороны впервые делает возможным страх.*

Для понятности речи о падающем бегстве присутствия от себя самого надо восстановить в памяти бытие-в-мире как основоустройство этого сущего. *От-чего ужаса есть бытие-в-мире как таковое.* Каково феноменальное отличие между тем, от чего ужасается ужас, и тем, от чего страшится страх? От-чего ужаса не есть внутримирное сущее. Поэтому с ним по его сути невозможно никакое имение-дела. Угроза не имеет характера некой определенной вредоносности, задевающей угрожаемое в определенном аспекте какой-то особенной фактичной возможности быть. От-чего ужаса совершенно неопределенно. Эта неопределенность не только оставляет фактично нерешенным, какое внутримирное сущее угрожает, но говорит, что вообще внутримирное сущее тут не "релевантно". Ничто из того, что подручно или налично внутри мира, не функционирует как то, перед чем ужасается ужас. Внутримирно раскрытая целость имения-дела с наличным и подручным как таковая вообще не при чем. Она вся в себе проседает. Мир имеет характер полной незначимости. В ужасе встречает не то или это, с чем как угрожающим могло бы иметься-дело.

Оттого ужас и не "видит" определенного "тут" и "там", откуда сюда близится угрожающее. Что угрожающее *нигде*, характерно для от-чего ужаса. Он "не знает", что это такое, перед чем он ужасается. "Нигде" однако означает не ничто, но тут лежит область вообще, разомкнутость мира вообще для сущностно пространственного бытия-в. Угрожающее потому и не может приблизиться сюда по определенному направлению внутри близости, оно уже "вот" – и все же нигде, оно так близко, что теснит и перебивает дыхание – и все же нигде.

В от-чего ужаса его "ничто и нигде" выходит наружу. Наседание внутримирного ничто и нигде феноменально озна-

чает: *от-чего ужаса есть мир как таковой.* Полная незначимость, возвещающая о себе в ничто и нигде, не означает мироотсутствия, но говорит, что внутримирно сущее само по себе настолько полностью иррелевантно, что на основе этой *незначимости* всего внутримирного единственно только мир уже наседает в своей мирности.

Теснящее есть не то или это, но также не все наличное вместе как сумма, а *возможность* подручного вообще, т.е. сам мир. Когда ужас улегся, обыденная речь обыкновенно говорит: "что собственно было? ничего". Эта речь онтически угадывает по сути то, *что* тут было. Обыденная речь погружена в озабочение подручным и проговаривание его. Перед чем ужасается ужас, есть ничто из внутримирного подручного. Но это ничто подручного, единственно понятное повседневной усматривающей речи, вовсе не есть тотальное ничто. Ничто подручности коренится в исходнейшем "нечто",* в *мире*. Последний однако принадлежит онтологически по сути к бытию присутствия как бытию-в-мире. Если соответственно в качестве от-чего ужаса выступает ничто, т.е. мир как таковой, то этим сказано: *перед чем ужасается ужас, есть само бытие-в-мире.***

Захваченность ужасом размыкает исходно и прямо мир как мир. Не сначала, скажем через размышление, отвлекаются от внутримирно сущего и мыслят уже только мир, перед которым потом возникает ужас, но ужасом как модусом расположенности впервые только и разомкнут *мир как мир*. Это однако не означает, что в ужасе мирность мира осмысливается.

Ужас есть не только ужас от..., но как расположение одновременно *ужас за...* То, за что берет ужас, не есть некая *определенная* манера бытия и возможность присутствия. Угроза ведь сама неопределенна и потому неспособна угрожающе вторгнуться в ту или эту фактично конкретную бытийную способность. За что берет ужас, есть само бытие-в-мире. В ужасе то, что было подручно в окружающем мире, вообще внутримирно сущее, тонет. "Мир" неспособен ничего больше предложить, как и соприсутствие других. Ужас отнимает таким образом у присутствия возможность падая понимать себя из "мира" и публичной истолкованности. Он отбрасывает присутствие назад к тому, за что берет ужас, к его собственной способности-быть-в-мире. Ужас уединяет присутствие в его наиболее своем бытии-в-мире, которое в качестве понимающего сущностно бросает себя на свои возможности. С за-что ужа-

са присутствие разомкнуто ужасом *как бытие-возможным*, а именно как то, чем оно способно быть единственно от себя самого как уединенного в одиночестве.

Ужас обнажает в присутствии *бытие к* наиболее своей способности быть, т.е. *особожденность для* свободы избрания и выбора себя самого. Ужас ставит присутствие перед его *освобожденностью для*... (propensio in...) собственности его бытия как возможности, какая оно всегда уже есть. Это бытие однако есть вместе то, которому присутствие вверено как бытие-в-мире.

То, *за что* ужасается ужас, приоткрывается как то, *от чего* он ужасается: бытие-в-мире. Тожество о т - ч е г о ужаса и его з а - ч т о распространяется даже на само состояние ужаса. Ибо последнее есть как расположение один из основообразов бытия-в-мире. *Экзистенциальное тожество размыкания с разомкнутым, а именно такое, что в последнем разомкнут мир как мир, бытие-в как уединенная, чистая, брошеная способность быть, делает ясным, что с феноменом ужаса темой интерпретации стало отличительное расположение.* Тревога уединяет и тем размыкает присутствие как "solus ipse". Этот экзистенциальный "солипсизм" однако настолько не переносит изолированную субъекто-вещь в безобидную пустоту безмирного бывания, что наоборот как раз ставит присутствие в экстремальном смысле перед его миром как миром и тем самым его самого – перед ним самим как бытием-в-мире.

Что ужас как основорасположение размыкает названным образом, тому опять непредвзятейшим свидетельством повседневное толкование присутствия и речь. Расположение, было сказано выше, показывает, "как оно" человеку. В "ужасе" ему "жутко". Здесь выражается ближайшим образом своеобычная неопределенность того, при чем присутствие находит себя в ужасе: н и ч е г о и н и г д е. Жуть тут подразумевает однако вместе с тем б ы т и е - н е - п о - с е б е. При первом феноменальном показе основоустройства присутствия и прояснении экзистенциального смысла б ы т и я - в, отличающегося от категориального значения "внутриположности", б ы т и е - в определялось как обитание при..., освоенность с...[1] Эта черта б ы т и я - в была потом конкретнее продемонстрирована через повседневную публичность л ю д е й, вносящих успокоенную самоуверенность, некую само собой разумеющуюся "освоенность" в

[1] Ср. § 12, с. 53 слл.

среднюю повседневность присутствия.[1] Ужас напротив извлекает присутствие назад из его падающего растворения в “мире”. Повседневная свойскость подрывается. Присутствие уединено, причем однако *в качестве* бытия-в-мире. Бытие-в входит в экзистенциальный “модус” *несвойскости.* Ничего другого речь о “не-по-себе” не подразумевает.

Теперь становится феноменально видно, от чего бежит падение как бегство. Не *от* внутримирного сущего, но именно *к* нему как сущему, при котором озабоченность, теряясь в людях, способна держаться успокоенной свойскости. Падающее бегство *в* свойскость публичности есть бегство *от* не-по-себе, т.е. от жути, лежащей в присутствии как брошеном, себе самому в своем бытии вверенном бытии-в-мире. Эта жуть постоянно настигает присутствие и грозит, пускай неявно, его обыденной затерянности в людях. Эта угроза фактично может сочетаться с полной уверенностью и беспроблемностью повседневного озабочения. Ужас может проснуться в безобиднейших ситуациях. Не требуется даже и темноты, в которой человеку обычно чаще делается жутко. В темноте подчеркнутым образом “ничего” не видно, хотя как раз мир *все еще* и *настойчивее* есть в своем “вот”.

Если мы экзистенциально-онтологически интерпретируем жуть присутствия как угрозу, задевающую само присутствие из него же самого, то этим не утверждается, что в фактическом ужасе жуть всегда уже в этом смысле и понята. Повседневный способ, каким ее не-по-себе понимается присутствием, есть падающее отшатывание, “гасящее” ту не-свойскость. Обыденность этого бегства феноменально показывает однако: к сущностному устройству присутствующего бытия-в-мире, в качестве экзистенциального никогда не наличному, но *существующему* по себе всегда в модусе фактичного присутствия, т.е. расположения, принадлежит как основорасположение ужас. Успокоенно-освоившееся бытие-в-мире есть модус жути присутствия, не наоборот. *Не-по-себе* экзистенциально-онтологически следует принимать за более исходный феномен.*

И лишь поскольку ужас подспудно всегда уже определяет бытие-в-мире, последнее как расположенно-озаботившееся бытие при “мире” способно страшиться. Страх есть упавший в мир, несобственный и от себя самого как таковой потаенный ужас.

---

[1] Ср. § 27, с. 126 слл.

Фактично ведь настроение жути и остается большей частью экзистентно непонятым. "Собственный" ужас кроме того при господстве падения и публичности редок. Часто ужас обусловлен "физиологически". Этот факт есть в его фактичности *онтологическая* проблема, не только в аспекте его онтической причинности и формы протекания. Физиологическое возбуждение ужаса становится возможно лишь поскольку присутствие ужасается в основании своего бытия.

Еще более редки чем экзистентный факт собственного ужаса попытки интерпретировать этот феномен в его принципиальной экзистенциально-онтологической конституции и функции. Основания для этого лежат отчасти в пренебрежении экзистенциальной аналитикой присутствия вообще, особенно же в игнорировании феномена расположения.[1] Фактическая редкость феномена ужаса не может однако лишить его пригодности исполнять для экзистенциальной аналитики *принципиальную* методическую функцию. Напротив – редкость феномена есть показатель того, что присутствие, которое большей частью из-за общедоступной истолкованности людей остается себе самому в его собственности скрыто, в этом основорасположении становится в исходном смысле способно к разомкнутости.

Правда, к сути всякого расположения принадлежит размыкать всякий раз полное бытие-в-мире по всем его конститутивным моментам (мир, бытие-в, самость). Но в ужасе лежит возможность

---

[1] Не случайность, что феномены ужаса и страха, сплошь да рядом остающиеся неразличенными, онтически и, хотя в очень узких границах, также онтологически вошли в кругозор христианской теологии. Это происходило всегда, когда антропологическая проблема бытия человека к Богу достигала первенства и постановка вопроса руководствовалась феноменами веры, греха, любви, покаяния. Ср. учение *Августина* о timor castus и servilis, многосторонне обсуждаемое в его экзегетических сочинениях и в письмах. О страхе вообще ср. De diversis quaestionibus octoginta tribus qu. 33: de metu, qu. 34: utrum non aliud amandum sit, quam metu carere, qu. 35: quid amandum sit (Минь P.L. XL, Августин VI, p.22 слл.).

Лютер трактовал проблему страха помимо традиционного контекста интерпретации poenitentia и contritio в своем комментарии к Бытию, здесь правда наименее концептуально, наставительно, но тем проникновеннее; ср. Enarrationes in genesin cap. 3, Собр. соч. (Эрланг. изд.) Exegetica opera latina, tom. I, 177 sqq.

Всего дальше в анализе феномена ужаса продвинулся *С.Кергегор*, и именно опять в теологическом контексте "психологической" экспозиции проблемы первородного греха. Ср. Понятие страха, 1844. Собр. соч. (Diederichs), т. 5.

отличительного размыкания, поскольку он уединяет. Это одиночество возвращает присутствие из его падения и показывает ему собственность и несобственность как возможности его бытия. Эти основовозможности присутствия, которое всегда мое,* кажут себя в ужасе словно на самих себе, незаслоненно внутримирным сущим, за которое присутствие ближайшим образом и обычно цепляется.

В каком смысле с этой экзистенциальной интерпретацией ужаса добыта феноменальная почва для ответа на ведущий вопрос о бытии целости структурного целого присутствия?

§ 41. Бытие присутствия как забота

В намерении онтологически схватить целость структурного целого мы должны ближайше спросить: способен ли феномен ужаса и разомкнутое в нем феноменально равноисходно дать целое присутствия так, чтобы взгляд, ищущий целое, мог этой данностью удовлетвориться? Совокупный состав заключенного в ней допускает свою регистрацию через формальное перечисление: захваченность ужасом есть как расположение способ бытия-в-мире; о т - ч е г о ужаса есть брошеное бытие-в-мире; з а - ч т о ужаса есть умение-быть-в-мире. Полный феномен ужаса соответственно показывает присутствие фактично экзистирующим бытием-в-мире. Фундаментальные онтологические черты этого сущего суть экзистенциальность, фактичность и падение. Эти экзистенциальные определения не принадлежат как фрагменты к некоему составу, в котором временами может чего-то не хватать, но их плетет исходная взаимосвязь, создающая искомую целость структурного целого. В единстве названных бытийных определений присутствия его бытие как такое становится онтологически уловимо. Как характеризовать само это единство?

Присутствие есть сущее, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии. Это “идет о...” прояснилось в бытийном устройстве понимания как самонабрасывающего бытия к своей способности быть. Последняя есть то, ради чего присутствие всегда есть, как оно есть. Присутствие в его бытии всегда уже сопоставило себя с возможностью себя самого. Бытие-свободным *для* *са*мой своей способности быть и с нею для возможности собственности и несобственности кажет себя в исходной, стихийной конкретности в ужасе. Но бытие к *са*мой своей способности быть однако онтологически говорит: присутствие в его бытии всегда уже есть *вперёд* себя самого.

Присутствие всегда уже "хватает через себя", не как отношение к другому сущему, какое оно *не* есть, но как бытие к умению быть, какое есть оно само. Эту бытийную структуру сущностного "речь идет о..." мы схватываем как *вперёд-себя-бытие* присутствия.

Эта структура затрагивает опять же целое устройства присутствия. Вперёд-себя-бытие означает не что-то вроде изолированной тенденции в безмирном "субъекте", но характеризует бытие-в-мире. К последнему же принадлежит, что оно, вверенное самому себе, всегда уже брошено *в некий мир*. Оставленность присутствия на самого себя кажет себя исходно конкретно в ужасе. Бытие-вперёд-себя означает, схваченное полнее: *вперёд-себя-в-уже-бытии-в-некоем-мире*. Коль скоро эта сущностно единая структура феноменально увидена, проясняется также выявленное ранее при анализе мирности. Там получилось: целое отсыланий значимости, конституирующей мирность, "фиксировано" в том или ином ради-чего. Сцепление целого отсылок, многосложных связей "для-того-чтобы", с тем, о чем для присутствия идет речь, не означает спайки наличного "мира" объектов в одно с субъектом. Это есть наоборот феноменальное выражение исходно целого устройства присутствия, чья целость теперь эксплицитно выявляется как вперёд-себя-в-уже-бытии-в... Повернув иначе: экзистирование всегда фактично. Экзистенциальность сущностно определена фактичностью.

И опять же: фактичное экзистирование присутствия есть не только вообще и индифферентно брошеная способность-быть-в-мире, но оно всегда уже и растворилось в озаботившем мире. В этом распадающемся бытии при... дает о себе знать, явно или нет, понятно или нет, бегство от жути, которая с латентным страхом остается большей частью скрыта, ибо публичность людей подавляет всякую несвойскость. Во вперёд-себя-уже-бытии-в-мире заключено по сути и падающее *бытие при* озаботившем внутримирном подручном.

Формально-экзистенциальная целость онтологического структурного целого присутствия должна поэтому быть схвачена в следующей структуре: бытие присутствия означает: вперёд-себя-уже-бытие-в-(мире) как бытие-при (внутримирно встречном сущем). Этим бытием заполняется значение титула *забота*, употребляемого чисто онтологически-экзистенциально. Исключена из этого значения остается всякая онтически взятая бытийная тенденция, как озабоченность, соотв. беззаботность.

Поскольку бытие-в-мире есть в своей сути забота, постольку в предыдущих анализах бытие при подручном могло быть охвачено как *озабочение*, а бытие с внутримирно встречающим событие́м других как *заботливость*. Бытие-при... есть озабочение потому, что оно как способ бытия-в определяется через его основоструктуру, заботу. Забота характеризует не где-то лишь экзистенциальность, отрешенную от фактичности и падения, но охватывает единство этих бытийных определений. Забота поэтому не имеет первично и исключительно в виду и изолированного отношения Я к самому себе. Выражение "забота о себе самом", по аналогии с озабочением и заботливостью, было бы тавтологией. Забота не может предполагать особого отношения к самости, ибо та онтологически уже характеризуется через вперёд-себя-бытие; а в этом определении *соположены* оба других структурных момента заботы, уже-бытие-в... и бытие-при...

В бытии-вперёд-себя как бытии к своему особому умению быть лежит экзистенциально-онтологическое условие возможности *свободы для* собственных экзистентных возможностей. Умение быть есть то, ради чего присутствие всегда есть как оно фактично есть. Но, поскольку это бытие-к-способности-быть само определено свободой, присутствие *может* к своим возможностям относиться и *безвольно*, *может* быть несобственным и фактично сначала и обычно таким способом и есть. Собственное ради-чего остается несхваченным, набросок своего особого умения-быть отдан распоряжению людей. В бытии-вперёд-себя это "себя" всегда значит самость в смысле человеко-самости. И в несобственности присутствие остается по сути вперёд-себя, равно как в падении бегство присутствия от самого себя кажет еще *то* бытийное устройство этого сущего, что для него *речь идет о его бытии.*

Забота как исходная структурная целость лежит экзистенциально-априорно "до" всякого присутствия, т.е. всегда уже *во* всяком фактичном "поведении" и "положении" такового. Ее феномен поэтому никоим образом не выражает приоритета "практического" поведения перед теоретическим. Чисто наблюдающая фиксация наличного имеет характер заботы не менее чем "политическая акция" или спокойное самодовольство. "Теория" и "практика" суть бытийные возможности сущего, чье бытие надо определять как заботу.

Поэтому не удается также попытка возвести феномен заботы в его сущностно неразрывной целости к особым актам или

порывам наподобие воли и желания или стремления и влечения, соотв. его из них построить.

Воля и желание онтологически необходимо укоренены в присутствии как заботе и не суть просто онтологически индифферентные переживания, случающиеся во вполне неопределенном по своему бытийному смыслу "потоке". Это не менее верно о влечении и стремлении. Они тоже, насколько вообще поддаются чистому выявлению в присутствии, основаны в заботе. Этим не исключается, что стремление и влечение онтологически конституируют и сущее, которое лишь "живет". Онтологическое основоустройство "жизни" однако своя особая проблема и может быть развернута только на пути редуктивной привации из онтологии присутствия.

Забота онтологически "раньше" названных феноменов, которые конечно всегда в известных границах могут быть адекватно "описаны", без того чтобы обязательно видеть или вообще хотя бы только узнавать их полный онтологический горизонт. Для данного фундаментально-онтологического разыскания, не стремящегося ни к тематически полносоставной онтологии присутствия, ни тем более к конкретной антропологии, должно хватить указания на то, как эти феномены экзистенциально основаны в заботе.

Способность быть, ради какой присутствие есть, имеет сама бытийный модус бытия-в-мире. В ней поэтому лежит онтологическое отнесение к внутримирному сущему. Забота всегда, пусть хотя бы лишь приватитвно, есть озабочение и заботливость. В волении понятое, т.е. набросанное на его возможности сущее берется на себя как такое, каким надо озаботиться соотв. какое надо заботливостью ввести в его бытие. *Потому* к волению всегда принадлежит изволенное, которое всегда уже определилось из р а д и - ч е г о. Для онтологической возможности воления конститутивны: предшествующая разомкнутость р а д и - ч е г о вообще (бытие-вперёд-себя), разомкнутость озаботившего (мир как в - ч е м уже-бытия) и понимающее бросание себя присутствием на способность быть к той или иной возможности "изволенного" сущего. В феномене воли проглядывает основоположная целость заботы.

Понимающее самонабрасывание присутствия есть как фактичное всегда уже при каком-то раскрытом мире. Из него оно берет – и ближайшим образом в меру истолкованности у л ю д е й – свои возможности. Это толкование заранее ограничило свободные для выбора возможности кругом известного, достижимого, терпимого, того, что пристойно и прилично. Эта нивелировка возможностей присутствия до ближайше доступного осуществляет вместе с тем

зашоривание возможного как такового. Средняя повседневность становится слепа к возможностям и успокаивается одним "действительным". Эта успокоенность не исключает расширенной деловитости озабочения, но возбуждает ее. Воля не волит тогда позитивных новых возможностей, но имеющееся в распоряжении "тактически" видоизменяется таким образом, что возникает видимость каких-то свершений.

Успокоенное "воление" под водительством людей означает все же не погашение, но только модификацию бытия к способности-быть. Бытие к возможностям кажет себя тогда большей частью как голое *желание*. В желании присутствие бросает свое бытие на возможности, которые не только остаются не охвачены озабочением, но их исполнение даже не продумывается и не ожидается. Наоборот: господство вперёд-себя-бытия в модусе голого желания несет с собой непонимание фактичных возможностей. Бытие-в-мире, чей мир первично набросан как мир желания, безнадежно потерялось в доступном, но так, что его как единственно подручного все равно в свете желанного никогда не достаточно. Желание есть экзистенциальная модификация понимающего самонабрасывания, которое, подпав брошености, уже лишь *волочится* за возможностями. Такое волочение *замыкает* возможности; что есть "вот" в желающей завлеченности, становится "действительным миром". Желание онтологически заранее предполагает заботу.

В завлеченности уже-бытие-при... имеет приоритет. Вперёд-себя-в-уже-бытии-в... соответственно модифицируется. Падающая завлеченность обнажает *влечение* присутствия "жить жизнью" мира, в каком оно всякий раз оказывается. Влечение являет характер погони за... Бытие-вперёд-себя затерялось в "лишь-всегда-уже-при...". "Туда-к" влечения есть допущение затянуть себя тому, чем увлечено влечение. Когда присутствие во влечении как бы тонет, то не просто влечение еще налицо, но полная структура заботы модифицируется. Ослепнув, оно ставит все возможности на службу влечения.

Напротив, *стремление* "жить" есть такое "туда-к", которое само от себя привносит мотив. Это "туда-к любой ценой". Стремление стремится вытеснить другие возможности. Здесь тоже бытие-вперёд-себя несобственное, хотя захваченность стремлением идет и от самого стремящегося. Стремление способно захлестнуть то или иное расположение и понимание. При-

сутствие однако ни тогда и никогда не бывает "голым стремлением", в которое привходят другие установки на овладение и руководство, но как модификация полного бытия-в-мире оно всегда уже есть забота.

В чистом стремлении забота еще не стала свободной, хотя только она делает онтологически возможной эту гонимость присутствия из него самого. Во влечении напротив забота всегда уже связана. Влечение и стремление суть возможности, коренящиеся в брошености присутствия. Стремление "жить" неуничтожимо, влечение "вобрать жизнь" мира неискоренимо. Оба однако, поскольку они и лишь поскольку они онтологически основаны в заботе, онтически подлежат через нее как собственную экзистентной модификации.

Выражение "забота" имеет в виду экзистенциально-онтологический основофеномен, который тем не менее в своей структуре *не прост*. Онтологически элементарная целость структуры заботы не поддается редукции к онтическому "первоэлементу", так же как бытие заведомо нельзя "объяснить" из сущего. В итоге окажется, что идея бытия вообще так же не "проста", как бытие присутствия. Определение заботы как бытия-вперёд-себя – в-уже-бытии-в... – как бытии-при... делает ясным, что и этот феномен в себе еще структурно *членоразделен*. Не есть ли это однако феноменальный признак того, что онтологический вопрос должен быть продвинут еще дальше до выявления *еще более исходного* феномена, онтологически несущего единство и целость структурной многосложности заботы? Прежде чем разыскание углубится в этот вопрос, потребно оглядывающееся и уточняющее освоение ранее интерпретированного в видах на фундаментально-онтологический вопрос о смысле бытия вообще. Но сначала надо показать, что онтологическая "новость" этой интерпретации онтически порядком стара. Экспликация бытия присутствия как заботы не подгоняет его под надуманную идею, но экзистенциально концептуализирует нам нечто онтически-экзистентно уже разомкнутое.

§ 42. Подтверждение экзистенциальной интерпретации присутствия как заботы из доонтологического самоистолкования присутствия

В предыдущих интерпретациях, ведших в итоге к выдвижению заботы как бытия присутствия, все шло о том чтобы для сущего, какое мы всегда сами суть и какое мы именуем "человеком", по-

лучить адекватные *онтологические* основания. Для этого анализ должен был с самого начала оторваться от ориентации на принятую, но онтологически непроясненную и принципиально проблематичную опору, какую предлагает традиционная дефиниция человека. По ее мерке экзистенциально-онтологическая интерпретация может отчуждать, особенно когда "заботу" понимают просто онтически как "озабоченность" и "хлопотливость". Поэтому теперь уместно привести доонтологическое свидетельство, доказательная сила которого, правда, "лишь историческая".

Заметим однако: в этом свидетельстве присутствие говорит о себе самом, "исконно", необусловленно теоретическими интерпретациями и без видов на таковые. Обратим далее внимание: бытие присутствия характеризуется историчностью, что конечно сперва должно быть доказано онтологически. *Если* присутствие в основании своего бытия "исторично", то высказывание, идущее из его истории и к ней возвращающее и сверх того лежащее *до* всякой науки, приобретает особенный, правда никак не чисто онтологический вес. Лежащее в самом присутствии понимание бытия высказывает себя доонтологически. Приводимое ниже свидетельство призвано показать, что экзистенциальная интерпретация не выдумка, но как онтологическая "конструкция" имеет свою почву и с нею свою стихийную разметку.

Следующее самоистолкование присутствия как "заботы" изложено в одной старой басне:[1]

> Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
> sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
> dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
> rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
> cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
> Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
> dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
> suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.

---

[1] Авт. наткнулся на следующее доонтологическое подтверждение для экзистенциально-онтологической интерпретации присутствия как заботы через статью *К.Бурдаха*, Фауст и забота. Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte I (1923), с. 1 слл. Б. показывает, что Гете заимствовал Cura-фабулу, дошедшую до нас как 220-я басня *Гигина*, у Гердера и обработал для второй части своего "Фауста". Ср. особенно с. 40 сл. – У нас текст цитируется по *F.Bücheler*, Rheinisches Museum т.41 (1886) с. 5, перевод по Бурдаху, ук. соч. с. 41 сл.

sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quia nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo'.

"Когда однажды "Забота" переходила через реку, она увидела глинистую почву: задумчиво взяла она из нее кусок и начала формовать его. Пока она сама с собой раздумывает о том, что создала, подходит Юпитер. Его "Забота" просит, чтобы он придал дух сформованному куску глины. Это Юпитер ей охотно предоставляет. Когда она однако захотела теперь наделить свое создание своим именем, Юпитер запретил и потребовал, чтобы тому обязательно дали его имя. Пока спорили об имени "Забота" и Юпитер, поднялась также и Земля (Tellus) и пожелала, чтобы слепленному было наложено ее имя, поскольку она ведь все же наделила его своим телом. Спорящие взяли Сатурна судьей. И Сатурн им выдал следующее по-видимому справедливое решение: 'Ты, Юпитер, поскольку дал дух, при его смерти должен получить дух, а ты, Земля, поскольку подарила тело, должна получить тело. Поскольку однако "Забота" первая образовала это существо, то пусть, пока оно живет, "Забота" им владеет. Поскольку же об имени идет спор, то пусть существо называется "homo", раз оно сделано из humus (земли)'".

Это доонтологическое свидетельство потому приобретает особенное значение, что оно не только вообще *видит* "заботу" как то, чему человеческое присутствие "все время жизни" принадлежит, но что это первенство "заботы" выступает во взаимосвязи с известной концепцией человека как состава из тела (земли) и духа. Cura *prima* finxit: это сущее имеет "исток" своего бытия в заботе. Cura teneat, quamdiu vixerit: данное сущее не будет отпущено от этого истока, но прочно в нем удержано, им пронизанное, пока это сущее "пребывает в мире". "Бытие-в-мире" носит в отношении своего бытия печать "заботы". Имя (homo) это сущее получает не во внимании к его бытию, но из отношения к тому, из чего оно состоит (humus). В чем надо видеть "исконное" бытие этого образования, о том предстоит вынести решение Сатурну, "времени".[1] Выраженное в этой басне

[1] Ср. стихотворение Гердера: Дитя Заботы (Suphan XXIX, 75).

доонтологическое сущностное определение человека тем самым заранее взяло в обзор *тот* образ бытия, каким пронизано его *временное изменение в мире.*

История значения онтического понятия "cura" позволяет усмотреть еще и дальнейшие основоструктуры присутствия. *Бурдах*[1] обращает внимание на двоякий смысл термина "cura", по которому он означает не только "тревожную хлопотливость", но также "тщательность", "преданность". Так *Сенека* пишет в своем последнем письме (ер. 124): "Из четырех существующих природ (дерево, животное, человек, Бог) две последние, которые одни наделены разумом, отличаются тем, что Бог бессмертен, человек смертен. Из них же благо одного, именно Бога, осуществляет его природа, другого, человека, – *забота* (cura): unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis."

Perfectio человека, становление его тем, чем он способен быть в его освобожденности для его наиболее своих возможностей (в наброске), есть "произведение" "заботы". Равноисходно однако она обусловливает основообраз этого сущего, по которому оно предоставлено озаботившему миру (брошеность). "Двоякий смысл" этой "cura" имеет в виду *одно* основоустройство в его сущностно двусложной структуре брошеного броска.

Экзистенциально-онтологическая интерпретация рядом с онтическим толкованием не есть где-то лишь теоретико-онтологическое обобщение. Такое значило бы лишь: онтически все поведение человека "заботливо" и руководствуется "преданностью" чему-то. Наше "обобщение" *априорно-онтологическое.* Оно имеет в виду не постоянно проступающие онтические свойства, но одно всегда уже лежащее в основе бытийное устройство. Последнее только и делает онтологически возможным, что онтически это сущее может рассматриваться как cura. Экзистенциальное условие возможности "жизненной заботы" и "самоотдачи" должно в исходном, т.е. онтологическом смысле пониматься как забота.

Трансцендентальная "всеобщность" феномена заботы и всех фундаментальных экзистенциалов имеет с другой стороны ту ши-

---

[1] Ук. соч., с. 49. Уже в Стое μέριμνα было установившимся термином и всплывает снова в Н.З., в Вульгате как sollicitudo. – Направленность взгляда на заботу, выдержанная в предыдущей экзистенциальной аналитике присутствия, сложилась у авт. в контексте попыток интерпретации августиновской – т.е. греческо-христианской – антропологии с вниманием к принципиальным основоположениям, достигнутым в онтологии Аристотеля.

роту, какою задается почва, по которой движется *любое* онтически-мировоззренческое толкование присутствия, понимает ли оно присутствие как "жизненную заботу" и нужду или противоположно.

Тяготящая онтически "пустота" и "обобщенность" экзистенциальных структур имеет свою *особую* онтологическую определенность и полноту. Так что целое устройства присутствия само в своем единстве не просто, но обнаруживает структурное членение, приходящее к выраженности в экзистенциальном понятии заботы.

Онтологическая интерпретация присутствия довела доонтологическое самотолкование этого сущего как "Заботы" до *экзистенциального понятия* заботы. Аналитика присутствия не метит однако в онтологическое обоснование антропологии, у нее фундаментально-онтологическая направленность. Последняя определяла, правда невысказанно, ход предыдущих рассмотрений, отбор феноменов и границы продвижению анализа. В виду ведущего вопроса о смысле бытия и его разработки разыскание должно теперь однако *отчетливо* закрепить за собой до сих пор добытое. Но подобного не достичь внешним подытожением разобранного. Скорее то, что в начале экзистенциальной аналитики могло быть намечено лишь вчерне, теперь надо с помощью полученного заострить до более проникающего понимания проблемы.

§ 43. Присутствие, мирность и реальность

Вопрос о смысле бытия становится вообще возможен только если нечто подобное пониманию бытия *есть*. К бытийному образу сущего, которое мы именуем присутствием, принадлежит понимание бытия. Чем адекватнее и исходнее удастся экспликация этого сущего, тем увереннее придет к цели дальнейший ход разработки фундаментально-онтологической проблемы.

При разборе задач подготовительной экзистенциальной аналитики присутствия возникла интерпретация понимания, смысла и толкования. Анализ разомкнутости присутствия показал далее, что вместе с этой последней присутствие сообразно своему основоустройству бытия-в-мире раскрыто равноисходно в аспекте мира, б ы т и я - в и самости. В фактичной разомкнутости мира открыто далее также и внутримирное сущее. Здесь заложено: бытие этого сущего известным образом всегда уже понято, хотя не осмыслено адекватно онтологически. До-

онтологическая понятность бытия хотя и охватывает все сущее, сущностно разомкнутое в присутствии, но понимание бытия еще не артикулировало себя соответственно разным модусам бытия.

Интерпретация понимания показала вместе с тем, что ближайшим образом и большей частью оно уже вложило себя в понимание "мира" соразмерно бытийному способу падения. Также и где дело идет не только об онтическом опыте, но об онтологическом понимании, толкование бытия берет ближайшим образом свой ориентир на внутримирное сущее.* При этом через бытие ближайше подручного перескакивают и в первую очередь осмысливают сущее как наличную взаимосвязь вещей (res). *Бытие* получает смысл *реальности*[1]. Основоопределенностью бытия становится субстанциальность. Этому приложению бытийной понятливости отвечая, онтологическое понимание присутствия тоже вдвигается в горизонт этой концепции бытия. *Присутствие* тоже подобно другому сущему *реально налицо*. Тогда и *бытие вообще* получает смысл *реальности*.** Понятие реальности имеет поэтому в онтологической проблематике своеобразный приоритет. Последний заслоняет путь к генуинной экзистенциальной аналитике присутствия, да даже уже и взгляд на бытие внутримирно подручного. Он наконец толкает бытийную проблематику вообще в ложном направлении. Прочие модусы бытия негативно и привативно определяются в оглядке на реальность.

Потому не только аналитика присутствия, но разработка вопроса о смысле бытия вообще должна быть оторвана от односторонней ориентации на бытие в смысле реальности. Надо показать: реальность не только *один* бытийный род *среди* других, но стоит онтологически в определенной взаимосвязи фундирования с присутствием, миром и подручностью. Этот показ требует принципиального разбора *проблемы реальности*, ее условий и границ.

Под титулом "проблема реальности" смешиваются разные вопросы: 1) *есть* ли вообще сущее, предположительно "трансцендентное сознанию"; 2) может ли эта реальность "внешнего мира" быть достаточно *доказана*; 3) насколько это сущее, если оно реально есть, познаваемо в его по-себе-бытии; 4) что вообще должен означать смысл этого сущего, реальности. Нижеследующий разбор проблемы реальности трактует во внимании к фундаментально-онто-

---

[1] Ср. выше с. 89 слл. и с. 100.

логическому вопросу троякое: а) реальность как проблема бытия и доказуемости "внешнего мира", б) реальность как онтологическая проблема, в) реальность и забота.

а) Реальность как проблема бытия и доказуемости "внешнего мира"

В порядке перечисленных вопросов о реальности онтологический, что вообще должна значить реальность, идет первым. Но пока чистая онтологическая проблематика и методика отсутствовала, этот вопрос, если вообще отчетливо ставился, неизбежно переплетался с выяснением "проблемы внешнего мира"; ибо анализ реальности возможен только на основе подобающего доступа к реальному. Способом же схватывания реального издавна считалось созерцающее познание. Последнее "есть" как поведение души, сознания. Поскольку к реальности принадлежит черта по-себе-бытия и независимости, с вопросом о смысле реальности сцеплен другой о возможной независимости реального "от сознания" соотв. о возможной трансценденции сознания в "сферу" реального. Возможность удовлетворительного онтологического анализа реальности зависит от того, насколько то, *от чего* должна быть независимость, *что* должно быть трансцендировано, *само* прояснено в аспекте своего *бытия*. Только так станет онтологически уловим также бытийный способ трансцендирования. И наконец способ первичного подступа к реальному должен быть обеспечен в смысле решения вопроса, способно ли вообще познание взять на себя эту функцию.

Эти *лежащие до* возможного онтологического вопроса о реальности разыскания проведены в предыдущей экзистенциальной аналитике. Познание есть по ним *фундированный* модус подхода к реальному. Последнее по сути доступно лишь как внутримирное сущее. Всякий подход к такому сущему онтологически фундирован в основоустройстве присутствия, бытии-в-мире. Оно имеет более исходное бытийное устройство заботы (вперёд-себя – уже бытие в мире – как бытие при внутримирном сущем).

Вопрос, есть ли вообще мир и может ли быть доказано его бытие, как вопрос, ставимый *присутствием* как бытием-в-мире – а кто иначе его должен ставить? – бессмыслен. Сверх того он отягощен двузначностью. Мир как в-чем бытия-в и "мир" как внутримирное сущее, как во-что озаботившегося погружения

свалены вместе, соотв. даже еще не различены. Мир однако сущностно разомкнут *с бытием* присутствия; с разомкнутостью мира "мир" всегда тоже уже раскрыт. Конечно, как раз внутримирное сущее в смысле реального, лишь наличного может оставаться еще скрытым. Но раскрываемо реальное тоже лишь на основе разомкнутого мира. И лишь на этой основе реальное может оставаться еще *потаено*. Вопрос о "реальности" "внешнего мира" ставят без предшествующего прояснения *феномена мира* как такого. Фактически "проблема внешнего мира" постоянно ориентируется на внутримирное сущее (вещи и объекты). Так эти разборы загоняют в онтологически почти нерасплетаемую проблематику.

Сплетение вопросов, смешение того, что хотят доказать, с тем, что доказывают, и с тем, чем ведется доказательство, видно в "Опровержении идеализма" *Канта*[1]. *Кант* называет "скандалом философии и общечеловеческого разума"[2], что убедительного и сокрушающего всякий скепсис доказательства для "присутствия вещей вне нас" все еще нет. Сам он предлагает такое доказательство, а именно как обоснование "теоремы": "Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного присутствия доказывает присутствие предметов в пространстве вне меня"[3].

Сначала надо специально заметить, что *Кант* употребляет термин "присутствие" для обозначения способа бытия, в данном разыскании именуемого "наличностью". "Сознание моего присутствия" означает для *Канта*: сознание моего наличного бытия в *декартовском* смысле. Термин "присутствие" подразумевает тут равно наличествование сознания как и наличествование вещей.

Доказательство "присутствия вещей вне меня" опирается на то, что к существу времени равноисходно принадлежат изменение и устойчивость. Мое наличное бытие, т.е. данное во внутреннем чувстве наличие многосложности представлений, есть наличное изменение. А определенность временем предполагает нечто устойчиво наличное. Это последнее однако не может быть "в нас", "ибо как раз мое присутствие во времени только и может определиться через это устойчивое"[4]. С эмпирически положенной наличной

---

[1] Ср. Кр.ч.р. ред.[2] с.274 слл., затем улучшающие добавления в Предисловии ко 2-му изд. с. XXXIX, примечание; также: О паралогизмах чистого разума, там же, с. 399 слл., особ. с. 412.

[2] Там же. Предисловие, прим.

[3] Там же с. 275.

[4] Там же с. 275.

переменой "во мне" поэтому необходимо эмпирически соположено наличное устойчивое "вне меня". Это устойчивое есть условие возможности наличествования перемены "во мне". Опыт во-времени-бытия моих представлений равноисходно полагает меняющееся "во мне" и устойчивое "вне меня".

Это доказательство конечно не каузальное заключение и потому его неувязками не отягчено. *Кант* дает как бы "онтологическое доказательство" из идеи временно сущего. Сначала кажется, будто *Кант* отбросил Картезиев принцип изолированно обнаружимого субъекта. Но это лишь видимость. Что *Кант* вообще требует доказательства для "присутствия вещей вне меня", уже показывает, что он берет опорный пункт проблематики в субъекте, при его "во мне". Доказательство само ведь тоже ведется исходя из эмпирически данной перемены "*во мне*". Ибо только "во мне" есть опыт "времени", несущего доказательство. Время дает почву для доказывающего отскока во "в н е м е н я". Сверх того *Кант* подчеркивает: "Проблематический [идеализм], выставляющий... только невозможность доказать присутствие помимо нашего через непосредственный опыт, разумен и сообразен основательному философскому образу мысли; именно, прежде чем найдено достаточное доказательство, не допускать никакого решающего суждения"[1].

Но даже если бы онтический примат изолированного субъекта и его внутреннего опыта был отброшен, онтологически позиция *Декарта* оставалась бы все же сохранной. Что доказывает *Кант* – однажды признав правомерность доказательства и его базы вообще, – это необходимое совместное наличие меняющегося и устойчивого сущего. Такая соупорядоченность двух наличных вовсе не означает однако еще совместного наличествования субъекта и объекта. И будь оно даже доказано, оставалось бы все еще скрыто онтологически решающее: основоустройство "субъекта", присутствия, как бытия-в-мире. *Совместное наличествование физического и психического онтически и онтологически полностью отлично от феномена бытия-в-мире.*

Различие и *взаимосвязь* этих "во мне" и "вне меня" *Кант* – фактично по праву, в смысле же тенденции его доказательства неоправданно – предполагает. Подобным же образом не доказано, что то, что относительно совместного наличия изменчивого и устой-

---

[1] Там же с.275.

чивого выяснено по путеводной нити времени, подходит и для взаимосвязи этих "во мне" и "вне меня". Но будь предполагаемое в доказательстве целое различия и взаимосвязи "внутреннего" *и* внешнего увидено, будь онтологически осмыслено то, что предположено этим предположением, то рассыпалась бы возможность принимать доказательство для "присутствия вещей вне меня" за еще недостающее и необходимое.

"Скандал в философии" состоит не в том, что этого доказательства до сих пор нет, но *в том, что такие доказательства снова и снова ожидаются и предпринимаются.* Подобные ожидания, намерения и требования вырастают из онтологически неудовлетворительного введения *того, от чего* независимым и "внеположным" "мир" должен быть доказан как наличный. Не доказательства неудовлетворительны, но бытийный образ доказывающего и доказательств ищущего сущего *недоопределен.* Оттого может возникать видимость, будто с демонстрацией необходимо совместного наличествования двух наличных о присутствии как бытии-в-мире что-то доказано или хотя бы доказуемо. Верно понятое присутствие противится таким доказательствам, потому что в своем бытии оно всегда уже *есть* то, что запоздалые доказательства почитают за необходимость ему впервые продемонстрировать.

Захоти кто из невозможности доказательств наличествования вещей вне нас заключить, что последнее надо поэтому просто "принимать на *веру*"[1], извращение проблемы не было бы преодолено. Оставалось бы в силе предвзятое мнение, что в принципе и в идеале какое-то доказательство следовало бы уметь провести. Со сведением к "вере в реальность внешнего мира" неподобающая постановка проблемы утверждается и тогда, когда эту веру специально восстанавливают в ее особом "праве". В принципе опять требуют доказательства, хотя делается попытка удовлетворить ему на другом пути чем путь обязывающего довода[2].

---

[1] Там же Предисловие, прим.

[2] Ср. *В.Дильтей*, К решению вопроса об истоке нашей веры в реальность внешнего мира и ее правомерности (1890). Ges. Schr. V, I, с. 90–138.

Дильтей недвусмысленно говорит прямо в начале этого трактата: "Ибо если должна существовать общезначимая для человека истина, то мышление по методу, впервые изложенному Декартом, должно проторить себе путь от фактов сознания в направлении внешней действительности", там же с. 90.

Даже если бы кто захотел апеллировать к тому, что субъект должен заранее предполагать, а неосознанно всегда уже и предполагает наличие "внешнего мира", спорным оставалось бы конструктивное введение изолированного субъекта. Феномен бытия-в-мире был бы этим так же мало задет, как и демонстрацией совместного наличия физического и психического. Присутствие с подобными предпосылками всегда уже "опоздало", ибо, как сущее выдвигая эту предпосылку – а иначе она невозможна, – оно как *сущее* всегда уже существует в мире. "Раньше" всякого присутствиеразмерного предпосылания и поведения лежит "априори" бытийного устройства в бытийном образе заботы.

Верить в реальность "внешнего мира", по праву или без права, *доказывать* эту реальность, удовлетворительно или неудовлетворительно, ее *предполагать*, явно или нет, подобные попытки, не овладев в полной прозрачности своей же почвой, предполагают сначала *безмирный* соотв. неуверенный в своем мире субъект, который должен по сути сперва в мире удостовериться. Бытие-в-мире при этом с самого начала поставлено на восприятие, мнение, уверенность и веру, образ действий, сам всегда уже являющийся фундированным модусом бытия-в-мире.

"Проблема реальности" в смысле вопроса, есть ли в наличии и доказуем ли внешний мир, обличает себя как невозможная, не потому что она в порядке следствия ведет к неразрешимым апориям, но потому что само сущее, стоящее в этой проблеме темой, подобную постановку вопроса как бы отклоняет. Доказательству не подлежит, что – и как – "внешний мир" наличен, но показать надо, почему присутствие как бытие-в-мире имеет тенденцию сначала "теоретико-познавательно" хоронить "внешний мир" в ничтожестве, чтобы лишь потом через доказательство заставить его воскреснуть. Основание тому лежит в падении присутствия и в мотивированном этим вложении первичной бытийной понятности в бытие как наличность. Если постановка вопроса при такой онтологической ориентации "критическая", то в качестве ближайше и единственно достоверно наличного она находит голое "внутреннее". После разгрома исходного феномена бытия-в-мире на основе сохранившегося остатка, изолированного субъекта, проводится его сопряжение с "миром".

Многосложность попыток решения "проблемы реальности", выстраивавшихся разновидностями реализма и идеализма и их посредниками, не может пространно обсуждаться в настоящем разыскании. Насколько несомненно в каждом из них отыщется некое

зерно аутентичного вопрошания, таким же извращением было бы, захоти кто добыть надежное решение проблемы через вычисление того, что в том или другом случае верно. Потребно наоборот принципиальное узрение, что разные теоретико-познавательные направления не столько промахиваются как теоретико-познавательные, но на основе упущения экзистенциальной аналитики присутствия вообще просто не достигают почвы для феноменально обеспеченной проблематики. Этой *почвы* не достичь и через добавочные феноменологические усовершенствования концепции субъекта и сознания.* Через то не гарантировано, что неподобающая *постановка вопроса* не останется все же на месте.

С присутствием как бытием-в-мире внутримирное сущее всегда уже разомкнуто. Это экзистенциально-онтологическое высказывание кажется совпадает с тезисом *реализма*, что внешний мир реально наличен. Поскольку в экзистенциальном высказывании наличествование внутримирного сущего не отрицается, оно по результату – как бы доксографически – согласуется с тезисом реализма. Оно однако принципиально отличается от всякого реализма тем, что тот принимает реальность "мира" за требующую доказательства, но вместе с тем и за доказуемую. То и другое в экзистенциальном высказывании прямо отрицается. А что вполне отделяет его от реализма, это онтологическая непонятливость последнего. Пытается же ведь он объяснить реальность онтически через реальные отношения взаимодействия между реальным.

На фоне реализма *идеализм*, как он ни противоположен по результату** и несостоятелен, имеет принципиальное преимущество, если не принимает себя ложно за "психологический" идеализм. Когда идеализм подчеркивает, что бытие и реальность есть только "в сознании", то здесь приходит к выраженности понимание, что бытие необъяснимо через сущее. Поскольку однако остается не объяснено, что здесь *происходит* бытийное понимание, и *что* это бытийное понимание само онтологически значит, и как оно возможно, и что оно принадлежит к бытийному устройству присутствия,*** то он строит интерпретацию реальности в пустоте. Что бытие необъяснимо через сущее, а реальность возможна лишь в понятности бытия, не избавляет ведь от вопроса о бытии сознания, о самой res cogitans. Следствием идеалистического тезиса лежит намеченный как необходимая предзадача онтологический анализ самого сознания. Лишь поскольку бытие есть "в сознании", т.е. понимаемо в присутствии, присутствие способно понимать и концепировать также такие черты бытия как независимость, "по-себе", вообще реальность.

Только поэтому "независимое" сущее как внутримирно встречающее доступно в усмотрении.

Если титул идеализма равнозначен пониманию того, что бытие никогда не объяснимо через сущее,* но для любого сущего всегда уже "трансцендентально", то в идеализме лежит единственная и правильная возможность философской проблематики. Тогда *Аристотель* был не меньше идеалист чем *Кант*. Если идеализм означает редукцию всего сущего к субъекту или сознанию, которые отмечены только тем что остаются *неопределенны* в своем бытии и характеризуются предельно негативно как "невещные", то этот идеализм методически не менее наивен чем самый неотесанный реализм.

Остается еще возможность расположить проблематику реальности *до* всякой "точкозренческой" ориентации тезисом: всякий субъект есть, чт*о* он есть, только для объекта и наоборот. Но в этой формальной постановке члены корреляции оказываются наравне с ней самой онтологически не определены. По сути же целое корреляции необходимо мыслится как "неким образом" *существующее*, стало быть в ориентации на определенную идею бытия. Конечно, если до того экзистенциально-онтологическая почва обеспечена выявлением бытия-в-мире, то задним числом в названной корреляции можно опознать формализованное, онтологически индифферентное отношение.

Обсуждение невысказанных предпосылок всех попыток чисто "теоретико-познавательного" решения проблемы реальности показывает, что она должна войти в экзистенциальную аналитику присутствия как онтологическая проблема[1].

---

[1] В последнее время *Николай Гартман* по примеру *Шелера* положил тезис о познании как "бытийном отношении" в основу своей онтологически ориентированной теории познания. Ср. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2-е дополненное изд. 1925. – *Шелер* как и *Гартман* однако одинаково при всем различии их исходной феноменологической базы не видят, что в отношении присутствия "онтология" в ее традиционной основоориентации отказывает и что именно заключенное в познании "бытийное отношение" (ср. выше с. 59 слл.) принуждает к ее *принципиальной* ревизии, а не только к критической штопке. Недооценка размаха невысказанного воздействия онтологически непроясненного принципа бытийного отношения толкает *Гартмана* к "критическому реализму", который по сути совершенно чужд уровню изложенной им проблематики. К *гартмановской* концепции онтологии ср. "Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?" в юбилейном сборнике Паулю Наторпу 1924, с. 124 слл.

б) Реальность как онтологическая проблема

Если титул реальность* подразумевает бытие внутримирно наличного сущего (res) – а ничего иного под ним не понимают, – то для анализа его бытийного модуса это значит: *внутримирное* сущее онтологически может быть понято только если прояснен феномен внутримирности. А последняя основана в феномене *мира*, в свою очередь принадлежащего как сущностный структурный момент бытия-в-мире к основоустройству присутствия. Бытие-в-мире опять же онтологически закреплено в структурной целости бытия присутствия, в качестве каковой была характеризована забота. Тем самым однако обозначены фундаменты и горизонты, уяснение которых впервые делает возможным анализ реальности. Лишь в этой взаимосвязи становится понятен и характер ее по-себе. Бытие внутримирного сущего интерпретировалось в предыдущих анализах из ориентации на эту проблемную взаимосвязь[1].

Правда, в известных границах феноменологическая характеристика реальности реального может быть дана уже и без специальной экзистенциально-онтологической базы. Это попытался сделать *Дильтей* в вышеназванном трактате. Опыт реального берется в импульсе и воле. Реальность есть *сопротивление*, точнее сопротивляемость. В аналитической разработке феномена сопротивления позитивное названного трактата, и здесь же лучшее конкретное подкрепление идеи "описывающей и расчленяющей психологии". Правильное развертывание достижений анализа феномена сопротивления сковывается однако теоретико-познавательной проблематикой реальности. "Принцип феноменальности" не позволяет *Дильтею* прийти к онтологической интерпретации бытия сознания. "Воля и ее торможение выступают внутри одного и того же сознания"[2]. Бытийный способ "выступания", бытийный смысл "внутри", бытийное отношение сознания к самому реальному, все это требует онтологического определения. Что оно отсутствует, связано в конечном счете с тем, что *Дильтей* позволил "жизни", "за" которую конечно заглянуть невозможно, пребывать в онтологической индифферентности. Онтологическая интерпретация присутствия не означает однако онтического заглядывания за него в

---

[1] Ср. прежде всего § 16, с.72 слл.: Заявляющая о себе во внутримирном сущем мироразмерность окружающего мира; § 18, с. 83 слл.: Имение-дела и значимость. Мирность мира; § 29, с. 134 слл.: Присутствие как расположение – о по-себе-бытии внутримирного сущего ср. с. 75 слл.

[2] Ср. К решению... там же с. 134.

какое-то другое сущее. Что теоретико-познавательно *Дильтей* был опровергнут, не должно удерживать от того, чтобы сделать плодотворным позитивное в его анализах, оставшееся при этих опровержениях как раз не понято.

Так недавно *Шелер* принял *дильтеевскую* интерпретацию реальности[1]. Он представитель "волюнтативной теории присутствия". Присутствие тут понимается в кантовском смысле как наличность. "Бытие предметов непосредственно дано лишь в отнесении к порыву и воле". *Шелер* не только подчеркивает подобно *Дильтею*, что реальность никогда не дана первично в мышлении и постижении, он прежде всего указывает и на то, что познание само опять же не есть суждение и что знание есть "бытийное отношение".

В принципе и об этой теории значимо то, что уже пришлось сказать об онтологической неопределенности оснований у *Дильтея*. Онтологический фундаментальный анализ "жизни" нельзя вклинивать и задним числом как подпорку. Он несет на себе и обусловливает анализ реальности, полную экспликацию сопротивляемости и ее феноменальных предпосылок. Сопротивление встречает в не-про-ходимости, как помеха воле-к-преодолению. А с нею уже разомкнуто нечто, на что порыв и воля *замахнулись*. Онтическую неопределенность этого "на-что" нельзя однако упускать или тем более принимать за ничто. Замах на..., натыкающийся и единственно способный "наткнуться" на препятствие, сам уже есть *при* некой целости имения-дела. А ее открытость основана в разомкнутости отсылающего целого значимости. ***Опыт сопротивления, т.е. соразмерное стремлению открытие сопротивляющегося, онтологически возможен только на основе разомкнутости мира.*** Сопротивляемость характеризует бытие внутримирно сущего. Опыты сопротивления лишь фактично определяют широту и направление раскрытия внутримирно встречного сущего. Их суммирование не впервые вводит разомкнутость мира, но ее предполагает. "Со-против" и "против" в их онтологической возможности несомы разомкнутым бытием-в-мире.

---

[1] Ср. Формы знания и образование. Доклад 1925. Прим. 24 и 25-е примечание при корректуре: *Шелер* теперь в только что появившемся сборнике статей "Die Wissensformen und die Gesellschaft", 1926, опубликовал свое давно объявленное исследование о "Познании и труде" (с. 233 слл.). Раздел VI этой работы дает более развернутое изложение "волюнтативной теории присутствия" во взаимосвязи с признанием достоинства и критикой *Дильтея*.

Сопротивление испытывает и не некий сам по себе "выступающий" порыв, или воление. Последние оказываются модификациями заботы. Только сущее этого бытийного рода способно наткнуться на противящееся как внутримирное. Так что если реальность определяется через сопротивляемость, то остается принять во внимание двоякое: во-первых это касается только *одной* черты реальности среди прочих, во-вторых для сопротивляемости необходимо предположен уже разомкнутый мир. Сопротивление характеризует "внешний мир" в смысле внутримирного сущего, но никогда не в смысле мира. *"Сознание реальности" само есть некий способ бытия-в-мире.* К этому экзистенциальному основофеномену необходимо восходит вся "проблематика внешнего мира".

Будь "cogito sum" взято началом экзистенциальной аналитики присутствия, это потребовало бы не только перевертывания, но и новой онтологически-феноменальной выверки его содержания. Первое высказывание тогда: "sum", а именно в смысле: я-есмь-в-некоем-мире. Будучи так сущим, "я есмь" в возможности бытия к разным поведениям (cogitationes) как образам бытия при внутримирном сущем. *Декарт* напротив говорит: cogitationes наличны, в них налично и некое ego как безмирное res cogitans.

в) Реальность и забота

Реальность как онтологический титул относится к внутримирному сущему. Если он служит для обозначения этого способа бытия вообще, то подручность и наличность служат модусами реальности. Если же этому слову оставляют его традиционное* значение, то оно подразумевает бытие в смысле чистой вещеналичности. Но не всякая наличность есть вещеналичность. "Природа", "объемлющая" нас, есть правда внутримирное сущее, но не являет бытийного образа ни подручности ни наличности по способу "природной вещности". Как ни интерпретировать это бытие "природы", *все* бытийные модусы внутримирного сущего онтологически фундированы в мирности мира и тем самым в феномене бытия-в-мире. Отсюда возникает уразумение: ни внутри бытийных модусов внутримирного сущего реальность не имеет приоритета, ни тем более этот бытийный род не способен подобающе характеризовать ничего подобного миру и присутствию.

Реальность в порядке взаимосвязей онтологического фундирования и возможного категориального и экзистенциального выявления *отсылает назад к феномену заботы.* Что реальность онто-

логически основана в бытии присутствия, не может значить, что реальное способно существовать как то, что оно есть по себе самому, только когда и пока экзистирует присутствие.

Конечно, лишь пока присутствие, т.е. онтическая возможность бытийной понятности, *есть*, бытие "имеет место". Если присутствие не экзистирует, то "нет" также "независимости" и "нет" также "по-себе". Подобное тогда ни понимаемо ни непонимаемо. Тогда внутримирное сущее тоже и не может быть раскрыто и не способно лежать в потаенности. *Тогда* нельзя сказать ни что сущее есть ни что оно не существует. Это *теперь*, пока есть бытийная понятность и тем самым понимание наличности, можно конечно сказать, что *тогда* сущее будет еще и дальше быть.

Отмеченная зависимость бытия, не сущего, от бытийной понятливости, т.е. зависимость реальности, не реального, от заботы, охранит дальнейшую аналитику присутствия от некритической, но снова и снова навязывающейся интерпретации присутствия по путеводной нити идеи реальности. Только ориентация на онтологически *позитивно* интерпретированную экзистенциальность дает гарантию, что в фактичном ходе анализа "сознания", "жизни" в основу все-таки не будет положен какой-то, пусть индифферентный, смысл реальности.

Что сущее бытийного рода присутствия не может быть осмыслено из реальности и субстанциальности, мы выразили тезисом: *субстанция человека есть экзистенция.* Интерпретация экзистенциальности как заботы и отграничение последней от реальности не означают однако конца экзистенциальной аналитики, но лишь помогают четче проступить проблемным узлам в вопросе о бытии и его возможных модусах и о смысле таких модификаций: лишь когда бытийная понятность *есть,* сущее становится доступно как сущее; лишь когда есть сущее в бытийном роде присутствия, бытийная понятность как сущее возможна.

§ 44. Присутствие, разомкнутость и истина

Философия издавна ставила истину рядом с бытием.* Первое открытие бытия сущего *Парменидом* "отождествляет" бытие с внимающим пониманием бытия: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι[1]. *Аристотель* подчеркивает в своем очерке истории открытия первых ἀρχαί[2], что философы до него, ведомые "самими

[1] *Дильс*, фрагм. 5.

[2] Мет. А.

вещами", были принуждены к дальнейшему спрашиванию: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν[1]. То же обстоятельство он отмечает и словами: ἀναγκαζόμενοι δ'ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις[2], он (Парменид) был принужден следовать тому, что казало себя само по себе. В другом месте говорится: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι[3], они исследовали, вынуждаемые самой "истиной". Аристотель обозначает это исследование как φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας[4], "философствование" о "истине", или также ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας[5], выявляющее показывание в виду и в области "истины". Философия сама определяется как ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας[6], наука "истины". Вместе с тем она однако характеризуется как ἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν[7], как наука, которая рассматривает сущее как сущее, т.е. в аспекте его бытия.

Что означает здесь "исследовать об 'истине'", "наука 'истины'"? Становится ли в этом исследовании "истина" темой в смысле теории познания или суждения? Явно нет, ибо "истина" означает то же самое что "вещь", "само себя кажущее". Что опять же значит тогда выражение "истина", если оно может употребляться терминологически как "сущее" и "бытие"?

Если однако *истина* по праву стоит в исходной связи с *бытием*, то феномен истины втягивается в орбиту* фундаментально-онтологической проблематики. Но не должен ли тогда этот феномен встретиться уже внутри подготовительного фундаментального анализа, аналитики присутствия? В какой онтически-онтологической взаимосвязи стоит "истина" с присутствием и его онтической определенностью, которую мы именуем бытийной понятливостью? Поддается ли из нее выявлению основание, почему бытие необходимо сходится с истиной и она с ним?

От этих вопросов не уйти. Так как бытие действительно "сходится" с истиной, феномен истины в теме предыдущего анализа уже и стоял, хотя не специально под этим титулом. Теперь в видах заострения бытийной проблемы надо отчетливо очертить феномен истины и фиксировать заключенные в нем проблемы.

---

[1] Там же 984a 18 sq.
[2] Там же 986b 31.
[3] Там же 984b 10.
[4] Там же 983b 2, ср. 988a 20.
[5] Там же α 1, 993b 17.
[6] Там же 993b 20.
[7] Там же Γ 1, 1003a 21.

При этом не должно просто подытоживаться ранее разобранное. Разыскание принимает новый оборот.*

Анализ пойдет от *традиционной концепции истины* и попытается высветить его онтологические основания (а). Из этих оснований станет виден *исходный* феномен истины. Отсюда даст показать себя *производность* традиционной концепции истины (б). Разыскание сделает ясным, что к вопросу о "сущности" истины необходимо принадлежит и другой, о *способе существования* истины. Вместе с этим пойдет прояснение онтологического смысла речи о том, что "истина существует", и рода необходимости, с какой "мы обязаны предполагать", что истина "существует" (в).

а) Традиционная концепция истины и ее онтологические основания

Три тезиса характеризуют традиционное толкование существа истины и мнение о ее первоначальной дефиниции: 1) "Место" истины есть высказывание (суждение). 2) Существо истины лежит в "согласованности" суждения со своим предметом. 3) Аристотель, отец логики, приписал истину суждению как ее исходному месту, он же и пустил в ход дефиницию истины как "согласования".

История концепции истины, которая могла бы быть представлена лишь на почве истории онтологии, здесь в виду не имеется. Некоторые характеристические отсылки к известному призваны ввести в аналитические разборы.

Аристотель говорит: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα[1], "переживания" души, νοηματα ("представления"), суть приравнивания к вещам. Это высказывание, предложенное никоим образом не как отчетливое сущностное определение истины, стало среди прочего поводом для создания позднейшей формулировки существа истины как adaequatio intellectus et rei. *Фома Аквинский*[2], отсылающий для этой дефиниции к *Авиценне*, который ее в свою очередь заимствовал из "Книги определений" *Исаака Израэли* (10 век), употребляет для adaequatio (приравнивания) также термины correspondentia (соответствие) и convenientia (схождение).

[1] de interpr. 1, 16a 6.

[2] Cp. Quaest. disp. de veritate qu. I, art. 1.

Неокантианская теория познания 19 века неоднократно характеризовала эту дефиницию истины как выражение методически отсталого наивного реализма и объявила ее несоединимой с постановкой вопроса, прошедшей через "коперниканский поворот" *Канта*. При этом упускают, на что обратил внимание уже *Брентано*, что и *Кант* держится той же концепции истины, настолько, что даже не подвергает ее хотя бы разбору: "Старый и знаменитый вопрос, каким мнили загнать в угол логиков... этот: *что есть истина?* В объяснении именования истины, а именно что она есть согласованность познания с его предметом, здесь нет надобности, оно предполагается..."[1].

"Если истина состоит в согласованности познания с его предметом, то тем самым этот предмет должен быть отделен от других; ибо познание ложно, если не согласуется с предметом, к которому отнесено, пусть оно и содержит нечто, что в отношении других предметов могло бы пожалуй быть и верно"[2]. И во Введении к трансцендентальной диалектике *Кант* говорит: "Истина или кажимость существуют не в предмете, насколько он созерцается, но в суждении о таковом, насколько он мыслится"[3].

Характеристика истины как "согласованности", adaequatio, ομοιωσις, правда очень обобщенна и пуста. За ней однако все же придется признать какое-то право, раз она держится несмотря на крайнее разнообразие интерпретаций познания, несущего тем не менее этот отличительный предикат. Мы спросим теперь об основаниях этого "отношения". *Что невыраженно со-полагается в совокупности отношения – adaequatio intellectus et rei? Какой онтологический характер имеет само со-полагаемое?*

Что вообще подразумевается термином "согласованность"? Согласованность чего-то с чем-то имеет формальный характер отношения чего-то к чему-то. Всякая согласованность и тем самым также "истина" есть отношение. Но не всякое отношение есть согласованность. Знак указывает *на* указываемое. Указывание есть отношение, но никак не согласованность знака и указываемого. Очевидно однако и не всякая согласованность также подразумевает нечто подобное convenientia, которая фиксирована в дефиниции истины. Число 6 согласуется с 16–10. Числа согласуются, они

---

[1] Критика ч. р. Изд. 2 с. 82.
[2] Там же с. 83.
[3] Там же с. 350.

равны в аспекте с к о л ь к о. Равенство есть *определенный* вид согласованности. К последней структурно принадлежит такая вещь как "в аспекте". Что это, в аспекте чего согласуется соотносимое в adaequatio? При прояснении "отношения" истинности надо обратить внимание и на своеобразие членов отношения. В аспекте чего согласуются intellectus и res? Предлагают ли они по своему образу бытия и своему сущностному содержанию вообще что-то, в аспекте чего могли бы согласоваться? Если равенство на основании отсутствия между ними однородности невозможно, то они (intellectus et res) тогда пожалуй подобны? Но ведь познание должно все-таки "*подавать*" вещь *так, как* она есть. "Согласованность" имеет характер релятивности: "так – как". Каким образом это отношение как отношение между intellectus и res возможно? Из этих вопросов становится ясно: для выявления структуры истины недостаточно просто предполагать это совокупное целое отношения, но надо вопрошая вернуться в бытийную взаимосвязь, несущую это целое как такое.

Требуется ли однако для этого развернуть "теоретико-познавательную" проблематику в аспекте субъект-объектного отношения или анализ может ограничиться интерпретацией "имманентного сознания истины", т.е. остаться "внутри сферы" субъекта? Истинно по всеобщему мнению познание. Познание же есть суждение. В суждении надо различать: вынесение суждения как *реальный* психический процесс и вынесенное суждение как *идеальное* содержание. О последнем говорят, что оно "истинно". Реальный психический процесс напротив наличен или нет. В отношении согласованности стоит таким образом идеальное содержание суждения. Оно тогда касается взаимосвязи между идеальным содержанием суждения и реальной вещью как тем, *о чем* судят. Согласование по своему способу бытия реально или идеально или ни то ни другое? *Как онтологически схватить отношение между идеально сущим и реально наличным*? Оно все же имеется, и имеется в фактическом суждении не только между содержанием суждения и реальным объектом, но вместе между идеальным содержанием и реальным осуществлением суждения; и здесь явно еще "глубже"?

Неужели спросить об онтологическом смысле отношения между реальным и идеальным (о μέθεξις) нельзя? Отношение должно все же *иметь место*. Что онтологически значит имение места?

Что может отказать этому вопросу в правомерности? Случайность ли, что эта проблема вот уже более двух тысячелетий не

тронулась с места? Вопрос идет вкось уже в установке, в онтологически непроясненном разделе реального и идеального?

И не вообще ли при внимании к "действительному" вынесению суждения разделение реального осуществления и идеального содержания неоправданно? Не расщепляется ли действительность познания и суждения на два бытийных способа и "слоя", скрепить которые познавательному способу бытия никогда не удастся? Не прав ли психологизм, что противится этому разделению, хотя сам он и не проясняет, ни даже просто как проблему не знает бытийный способ мышления помысленного?

В вопросе о способе бытия adaequatio откат к разведению акта суждения и содержания суждения не продвигает разбор вперед, а делает лишь очевидным, что прояснение способа бытия самого познания становится неизбежно. Необходимый тут анализ должен попытаться вместе с тем ввести в обзор феномен истины, характеризующий познание. Когда в самом познании истина становится феноменально выражена? Тогда, когда познание доказывает себя *истинным*. Самодоказательство удостоверяет ему его истинность. В феноменальной взаимосвязи показывания должно стало быть обнаружиться отношение согласованности.

Пусть кто-то повернувшись к стене спиной осуществит истинное высказывание: "Картина на стене висит криво". Это высказывание доказывается тем, что высказывающий повернувшись вправду воспринимает криво висящую картину на стене. Что в этом доказательстве доказано? Каков смысл удостоверения высказывания? Констатируется ли скажем согласованность "познания", соотв. "познанного", с вещью на стене? Да и нет, смотря по тому, интерпретировано ли как следует феноменально то, чт*о* сказано выражением "познанное". К чему высказывающий, когда он – не вправду воспринимая, а "только представляя" картину – судит, отнесен? К каким-то "представлениям"? Заведомо нет, если представление здесь должно значить: представление как психический процесс. Он не отнесен и к представлениям в смысле того, чт*о* представлено, насколько под представленным подразумевается "образ" реальной вещи на стене. Скорее уж это "лишь представляющее" высказывание по его самому своему смыслу отнесено к реальной картине на стене. Имеется в виду именно она и ничто иное. Всякая интерпретация, подсовывающая здесь что-то другое, будто бы подразумеваемое в лишь представляющем высказыва-

нии, исказит феноменальный фактосостав того, о чем высказываются. Высказывание есть бытие к самой сущей вещи. А что доказано правдой восприятия? Ничто другое как *то, что* это *есть* то самое сущее, которое подразумевалось в высказывании. Удостоверяется, что высказывающее бытие к высказываемому есть выявление сущего; *что* им это сущее, к которому оно есть, *раскрывается*. Доказывается бытие-раскрывающим высказывания. Причем познание в акте доказывания остается отнесено единственно к самому сущему. На нем самом как бы разыгрывается все удостоверение. Имеющееся в виду сущее само кажет себя *так, как* с ним самим оно есть, т.е. что *оно* в то-самости есть *так*, *как* сущим оно выявлено, раскрыто в высказывании. Представления не сравниваются, ни между собой, ни в *отношении* к реальной вещи. Доказывается не согласованность познания и предмета или тем более психического и физического, но также и не таковая между разными "содержаниями сознания". Доказывается единственно раскрытость самого сущего, *оно* в *как* своей раскрытости. Последняя удостоверяется в том, что высказанное, которое есть само сущее, кажет себя *как то самое*. *Удостоверение* означает: *самопоказание сущего в то-самости*[1]. Удостоверение осуществляется на основе самопоказа сущего. Это возможно только так, что высказывающее и удостоверяющее себя познание по своему онтологическому смыслу есть *раскрывающее бытие к* самому реальному сущему.

Высказывание *истинно*, значит: оно раскрывает сущее в нем самом. Оно высказывает, оно показывает, оно "дает увидеть" (ἀπόφανσις) сущее в его раскрытости. *Бытие-истинным* (*истинность*) высказывания должно быть понято как *бытие-раскрывающим*. Истинность имеет таким образом никак не структуру согласованности

---

[1] К идее доказывания как "идентификации" ср. *Гуссерль*, Лог. разыск. изд. 2, т. II, 2-я часть, VI разыскание. Об "очевидности и истине" там же §§ 36-39, с. 115 слл. Обычные представления *феноменологической* теории истины ограничиваются тем, что сказано в *критических* Пролегоменах (т. I), и отмечают связь с учением о пропозиции *Больцано*. Наоборот, *позитивные* феноменологические интерпретации, в корне отличные от теории *Больцано*, оставляются в покое. Единственный, кто извне феноменологического исследования воспринял названные разыскания позитивно, был *Э.Ласк*, чья "Logik der Philosophie" (1911) так же сильно обусловлена VI разысканием (О чувственном и категориальном созерцаниях с.128 слл.), как его "Lehre vom Urteil" (1912) – названными разделами об очевидности и истине.

между познанием и предметом в смысле приравнивания одного сущего (субъекта) к другому (объекту).

Бытие-истинным как бытие-раскрывающим опять же онтологически возможно только на основе бытия-в-мире. Этот феномен, в котором мы опознали основоустройство присутствия, есть *фундамент* исходного феномена истины. Последний должен теперь быть прослежен пристальнее.

б) Исходный феномен истины и производность традиционной концепции истины

Быть-истинным (истинность) значит быть-раскрывающим. Но не крайне ли прихотлива эта дефиниция истины? С такими насильственными понятийными определениями пожалуй и удастся исключить из понятия истины идею согласованности. Не придется ли за это сомнительное приобретение платить тем, что старая "добрая" традиция будет повергнута в ничтожность? Но *прихотливая* на вид дефиниция содержит лишь *необходимую* интерпретацию того, что древнейшая традиция античной философии изначально ощущала, а дофеноменологически и понимала. Бытие-истинным λόγος'а как ἀπόφανσις'а есть ἀληθεύειν по способу ἀποφαίνεσθαι: давать видеть – изымая из потаенности – сущее в его непотаенности (раскрытости). αληθεια, которую *Аристотель* согласно вышеприведенным местам ставит рядом с πράγμα, φαινόμενα, означает "сами вещи", то, что кажет себя, *сущее в к а к его раскрытости.* И случайность ли, что в одном фрагменте *Гераклита*[1], *древнейшем* философском поучении, где *специально* трактуется λόγος, проглядывает выявленный феномен истины в смысле раскрытости (непотаенности)? λόγος'у и тому, кто его говорит и понимает, противопоставляются непонятливые. λόγος есть φράζων ὅκως ἔχει, он говорит, как обстоит с сущим. Для непонятливых напротив λανθάνει, остается в потаенности, что они делают; они ἐπιλανθάνονται, забывают, т.е. это погружается для них снова в потаенность. Итак к λόγος'у принадлежит непотаенность, ἀ-λήθεια. Перевод через слово "истина" и тем более теоретические концептуальные определения этого выражения прикрывают смысл того, что греки в порядке дофилософской понятности "само собой разумеется" клали в основу терминологического употребления *алетейи.*

---

[1] Ср. *Дильс*, Фрагменты досократиков, Гераклит фр. 1.

Привлечение подобных свидетельств должно остерегаться разнузданной словесной мистики; хотя в конце концов дело философии охранить *силу элементарнейших слов*, в каких выговаривает себя присутствие, от того, чтобы они были нивелированы обыденным рассудком до непонятности, служащей со своей стороны источником для мнимых проблем.

Что раньше[1] о *логосе* и *алетейе* было изложено как бы в догматической интерпретации, теперь получило свое феноменальное доказательство. Предложенная "дефиниция" истины никак не *отрясание* традиции, но ее исходное *освоение*: тем более в случае если удастся показать, что – и как – на основе исходного феномена истины теория должна была прийти к идее согласования.

"Дефиниция" истинности как раскрытости и бытия-раскрывающим не есть и голое словесное пояснение, но вырастает из анализа тех установок присутствия, которые мы ближайшим образом обыкновенно именуем "истинными".

Быть-истинным как быть-раскрывающим есть способ бытия присутствия. Что делает возможным само это раскрытие, необходимо должно в каком-то еще более исходном смысле быть названо "истинным". *Экзистенциально-онтологические основания самого раскрытия впервые показывают исходнейший феномен истины.*

Раскрытие есть бытийный способ бытия-в-мире. Усматривающее или также и пребывающе-наблюдающее озабочение раскрывают внутримирное сущее. Оно становится тем, что раскрыто. Оно "истинно" во втором смысле. Первично "истинно", т.е. раскрывающе, присутствие. Истина во втором смысле значит не бытие-раскрывающим (раскрытие), но бытие-раскрытым (раскрытость).

Предшествующим анализом мирности мира и внутримирного сущего было однако показано: раскрытость внутримирного сущего *основывается* в разомкнутости мира. Разомкнутость со своей стороны есть основообраз присутствия, соразмерно которому оно *есть* свое в о т. Разомкнутость конституируется расположением, пониманием и речью и затрагивает равноисходно мир, бытие-в и самость. Структура заботы как *вперёд себя* – уже бытия в мире – как бытия при внутримирном сущем хранит в себе разомкнутость присутствия. *С* нею и *через* нее есть раскрытость, отчего лишь с *разомкнутостью* присутствия впервые достигается *исходнейший*

---

[1] Ср. с.32 слл.

феномен истины. Что ранее было выявлено об экзистенциальной конституции вот[1] и в связи с повседневным бытием вот[2], касалось не чего иного как исходнейшего феномена истины. Поскольку присутствие по сути *есть* своя разомкнутость, как разомкнутое размыкает и раскрывает, оно по сути "истинно". *Присутствие существует "в истине".* У этого высказывания онтологический смысл. Оно значит не что присутствие онтически всегда или хоть иногда введено "во всю истину", но что к устройству его экзистенции принадлежит разомкнутость его *са*мого своего бытия.

При принятии ранее достигнутого полный экзистенциальный смысл положения "присутствие существует в истине" может быть передан через следующие определения:

1) К бытийному устройству присутствия сущностно принадлежит *разомкнутость вообще*. Она охватывает целое бытийной структуры, эксплицированной феноменом заботы. К последней принадлежит не только бытие-в-мире, но бытие при внутримирном сущем. С бытием присутствия и его разомкнутостью есть равноисходно раскрытость внутримирного сущего.

2) К бытийному устройству присутствия, а именно как конститутив его разомкнутости, принадлежит *брошеность*. В ней обнажается, что присутствие есть всегда уже как мое, и это в определенном мире и при определенном круге определенного внутримирного сущего. Разомкнутость по своей сути фактична.

3) К бытийному строю присутствия принадлежит *набросок*: размыкающее бытие к своей способности быть. Присутствие *может* как понимающее понять *себя* из "мира" и других или из его *са*мой своей бытийной способности. Возможность, названная последней, означает: присутствие размыкает себя себе самому в *са*мой своей способности быть и как эта последняя. Эта *собственная* разомкнутость кажет феномен исходнейшей истины в модусе собственности. Исходнейшая, именно собственнейшая разомкнутость, в какой присутствие как способность-быть способно быть, есть *истина экзистенции*. Она получает свою экзистенциально-онтологическую определенность лишь во взаимосвязи анализа собственности присутствия.

4) К бытийному строю присутствия принадлежит *падение*. Ближайше и чаще всего присутствие затеряно в своем "мире". По-

---

[1] Ср. с. 134 слл.
[2] Ср. с. 166 слл.

нимание как бросание себя на бытийные возможности вложило себя в него. Растворение в людях означает господство публичной истолкованности. Раскрытое и разомкнутое состоит в модусе искаженности и замкнутости через толки, любопытство и двусмысленность. Бытие к сущему не погашено, но лишено корней. Сущее не полностью потаено, но именно открыто, однако вместе с тем искажено; оно кажет себя – но в модусе кажимости. Равным образом прежде открытое опять тонет назад в искажение и потаенность. *Присутствие, поскольку сущностно падающее, существует по своему бытийному устройству в "неистине".* Этот титул здесь равно как выражение "падение" употребляется онтологически. Всякую онтически негативную "оценку" при его экзистенциально-аналитическом употреблении надо отвести. К *фактичности* присутствия принадлежит замкнутость и закрытость. Полный экзистенциально-онтологический смысл положения: "присутствие существует в истине" равноисходно говорит также: "присутствие существует в неистине". Но лишь насколько присутствие разомкнуто, оно также замкнуто; и насколько с присутствием всегда уже раскрыто внутримирное сущее, такое сущее как возможное внутримирно встречное бывает закрыто (потаено) или искажено.

Потому присутствие должно по сути и то, что уже открыто, тоже специально усваивать себе *против* кажимости и искажения, снова и снова обеспечивая его открытость. По-настоящему всякое новооткрытие совершается не на базе полной потаенности, но отталкиваясь от раскрытости в модусе кажимости. Сущее выглядит так, будто..., т.е. оно известным образом уже раскрыто и все же еще искажено.

Истину (раскрытость) надо всегда еще только отвоевывать у сущего. Сущее вырывают у потаенности. Любая фактичная раскрытость есть как бы всегда *хищение*. Случайность ли, что греки высказываются о существе истины в *привативном* выражении (ἀ-λήθεια)? Не заявляет ли о себе в таком самовысказывании присутствия исходная бытийная понятность самого себя, понимание, пусть лишь доонтологическое, того, что бытие-в-неистине составляет сущностное определение бытия-в-мире?

Что богиня истины, ведущая *Парменида*, ставит его перед двумя путями, путем открытия и путем утаивания, означает не что иное как: присутствие существует всегда уже в истине и неистине. Путь открытия, тот самый, достигается лишь в κρίνειν

λόγῳ, в понимающем различении их обоих и решимости на один[1].

Экзистенциально-онтологическое условие того, что бытие-в-мире определяется "истиной" и "неистиной", лежит в *том* бытийном устройстве присутствия,* которое мы обозначили как *брошеное бросание-себя-на*. Оно конститутив структуры заботы.

Экзистенциально-онтологическая интерпретация феномена истины дала: 1) Истинность в исходнейшем смысле есть разомкнутость присутствия, к которой принадлежит раскрытость внутримирного сущего. 2) Присутствие равноисходно существует в истине и неистине.

Эти положения смогут внутри горизонта традиционной интерпретации феномена истины стать полностью прозрачны** только тогда, когда удастся показать: 1) Истина, понятая как согласованность, ведет свое происхождение из разомкнутости, и это на путях определенной модификации. 2) Способ бытия разомкнутости сам ведет к тому, что ближайшим образом ее производная модификация входит в поле зрения и направляет теоретическую экспликацию структуры истины.

Высказывание и его структура, апофантическое к а к, фундированы в толковании и его структуре, герменевтическом к а к, и далее в понимании, разомкнутости присутствия. Истинность же расценивают как отличительное определение производного таким способом высказывания. Соответственно корни истинности высказывания протягиваются назад в разомкнутость понимания[2]. Помимо этого указания на происхождение истинности высказывания теперь должен быть еще *специально* показан в его производности феномен *согласованности*.

Бытие при внутримирном сущем, озабочение, раскрывающе. К разомкнутости же присутствия сущностно принадлежит речь[3]. Присутствие выговаривает себя; *себя* – как раскрывающее бытие к су-

---

[1] *K.Reinhardt*, ср. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie (1916), впервые осмыслил и разрешил много обсуждавшуюся проблему взаимосвязи обеих частей парменидовской научной поэмы, хотя он не выявляет специально онтологический фундамент для взаимосвязи ἀλήθεια и δόξα и ее необходимости.

[2] Ср. выше § 33, с.154 слл. Высказывание как производный модус толкования.

[3] Ср. § 34, с. 160 слл.

щему. И как такое оно выговаривается о раскрытом сущем в высказывании. Высказывание со-общает сущее в *как* его раскрытости. Внимая сообщение, присутствие вводит себя вниманием в раскрывающее бытие к обсуждаемому сущему. Выговоренное высказывание содержит в своем *о-чем* ту раскрытость сущего. Она хранится в выговоренном. Выговоренное делается как бы внутримирно подручным, которое можно подхватить и снова проговорить. На основе сохранения раскрытости это подручное выговоренное само по себе имеет какое-то отношение к сущему, высказыванием о каком всегда бывает выговоренное. Раскрытость есть всегда раскрытость чего... И во вторящей речи вторящее присутствие тоже входит в некое бытие к самому обсуждаемому сущему. Но оно избавлено, и таким себя держит, от исходного воссоздания раскрытия.

Присутствие не обязательно ставит себя в "самобытном" опыте перед самим сущим и остается все же соответственно в некоем бытии к нему. Раскрытость усваивается в широких масштабах не через всякий раз свое открытие, но через вторение тому, что на слуху. Растворение в сказанном принадлежит к способу бытия *людей*. Выговоренное как такое берет на себя всё бытие к открытому в высказывании сущему. Когда опять же последнее должно быть усвоено специально в аспекте его раскрытости, то это значит: высказывание должно быть доказано как раскрывающее. Но выговоренное высказывание есть нечто подручное, а именно так, что оно как сохраняющее раскрытость само по себе имеет отношение к раскрытому сущему. Засвидетельствование его открывающего характера теперь значит: засвидетельствование отношения высказывания, хранящего раскрытость, *к* сущему. Высказывание есть нечто подручное. Сущее, к которому оно как раскрывающее имеет отношение, есть внутримирно подручное соотв. наличное. Само отношение подает себя таким образом как наличное. Отношение же состоит в том, что хранимая в высказывании открытость есть всегда открытость чего-то... Суждение "содержит нечто, что значимо в отношении предметов" (*Кант*). Отношение через свое переключение на отношение между наличными приобретает теперь само характер наличности. Раскрытость чего-то становится наличной примеренностью одного наличного, высказывания, *к* другому, обговоренному сущему. И если эта примеренность рассматривается больше уже лишь как отношение между наличными, т.е. способ бытия членов отношения понят без различия как лишь наличное, то отношение кажет себя как наличная согласованность двух наличных.

Раскрытость сущего переходит с выговоренностью высказывания в бытийный род внутримирно подручного. Поскольку же в ней как раскрытости чего-то хранится отношение к наличному, раскрытость (истина) со своей стороны становится наличным отношением между наличными (intellectus и res).

Фундированный в разомкнутости присутствия экзистенциальный феномен раскрытости становится наличным свойством, еще хранящим в себе характер отношения, и в качестве такого распадается в наличное отношение. Истинность как разомкнутость и раскрывающее бытие к раскрытому сущему стала истиной как согласованием между внутримирно подручным. Тем самым онтологическая производность традиционной концепции истины показана.

Но *что* в порядке взаимосвязей экзистенциально-онтологического фундирования последнее, онтически-фактично сходит за первое и ближайшее. А этот факт в аспекте своей необходимости основывается опять же в способе бытия самого присутствия. В озаботившемся погружении присутствие понимает себя из внутримирно встречающего. Принадлежащую к раскрыванию раскрытость находят внутри мира ближайшим образом в *вы*говоренном. Но не только истина встречает как наличное, а вообще бытийная понятливость понимает сразу все сущее как наличное. Ближайшее онтологическое размышление об онтически ближайше встречной "истине" понимает λόγος (высказывание) как λόγος τινός (высказывание о..., раскрытость чего...), но интерпретирует феномен как наличное на его возможную наличность. Поскольку же последняя приравнивается вообще к смыслу бытия, то вопрос, исходен или нет этот способ бытия истины и его ближайше встречная структура, вообще не *может* шевельнуться. *Ближайше господствующая и по сей день принципиально и отчетливо не преодоленная бытийная понятливость присутствия сама скрывает исходный феномен истины.*

Вместе с тем нельзя однако упускать, что у греков, которые первыми научно оформили и привели к господству эту ближайшую понятность бытия, одновременно шевелилось исходное, пусть доонтологическое понимание истины и – по меньшей мере у *Аристотеля* – даже утверждало себя против лежащего в их онтологии сокрытия[1].

[1] Ср. Eth. Nic. Z и Met. Q 10.

Аристотель никогда не ратовал за тезис, будто исходное "место" истины есть суждение. Он говорит наоборот, что λόγος есть бытийный способ присутствия, способного быть раскрывающим *или* скрытным. Эта *двоякая возможность* есть отличительное в истинности λόγος'а, он есть поведение, *способное также скрывать*. И поскольку названного тезиса *Аристотель* не утверждал, никогда не доходил он и до того чтобы "расширить" понятие λόγος'а до чистого νοειν. "Истина" αἴσθησις'а и видения "идей" есть исходное раскрытие. И лишь поскольку νόησις первично раскрывает, λόγος как διανοειν тоже может иметь функцию раскрытия.

Тезис, что исконное "место" истины есть суждение, не только совсем напрасно апеллирует к *Аристотелю*, он и по своему содержанию есть упущение структуры истины. Не высказывание есть первичное "место" истины, но *наоборот*, высказывание как модус усвоения раскрытости и как образ бытия-в-мире основано в раскрытии, соотв. в *разомкнутости* присутствия. Эта исходнейшая "истина" есть "место" высказывания и онтологическое условие возможности того, что высказывания могут быть истинными или ложными (раскрывающими или скрывающими).

Истина, в исходнейшем смысле понятая, принадлежит к основоустройству присутствия. Этим титулом означен экзистенциал. Тем самым однако намечен уже и ответ на вопрос о способе бытия истины и о смысле необходимости той предпосылки, что "истина существует".

в) Способ бытия истины и предпосылка истины

Присутствие как конституированное разомкнутостью всегда есть в истине. Разомкнутость есть сущностный способ бытия присутствия. *Истина "имеется" лишь поскольку и пока есть присутствие.* Сущее лишь *тогда* открыто и лишь *до тех пор* разомкнуто, пока вообще присутствие *есть*. Законы Ньютона, правило о противоречии, всякая истина вообще истинны лишь пока *есть* присутствие. До бытия присутствия, и когда его вообще уже не будет, не было никакой истины и не будет никакой, ибо тогда она как разомкнутость, открытие и раскрытость *не сумеет* быть. До открытия законов *Ньютона* они не были "истинны"; отсюда не следует ни что они были ложны, ни тем более что они, когда онтически раскрытость уже не будет возможна, могли бы стать ложны.

Точно так же не лежит в этом "ограничении" и принижение истинности "истин".

Законы *Ньютона* были до него ни истинны ни ложны, не может значить что сущего, которое они раскрывая выявляют, до того не было. Законы стали через *Ньютона* истинны, с ними сущее стало для присутствия доступно само по себе. С раскрытостью сущего это последнее кажет себя именно как сущее, которое прежде уже было. Так открывать есть способ бытия "истины".

Что существуют "вечные истины", будет достаточно доказано только если удастся показать, что во всю вечность присутствие было и будет. До тех пор пока этого доказательства недостает, тезис остается фантастическим утверждением, не выигрывающим в правомерности оттого, что философы в него сплошь да рядом "верят".

Всякая истина соразмерно своему сущностно присутствиеразмерному способу бытия отнесена к бытию присутствия. Означает ли эта отнесенность то же что: всякая истина "субъективна"? Если "субъективна" интерпретируют как "оставлена на произвол субъекта", то конечно нет. Ибо раскрытие по его *са*мому своему смыслу отнимает высказывание у "субъективного" произвола и ставит раскрывающее присутствие перед самим сущим. И лишь *поскольку* "истина" как открытие *есть способ бытия присутствия,* из *его* произвола она может быть изъята. "Общезначимость" истины тоже укоренена только в том, что присутствие способно раскрывать и высвобождать сущее само по себе. Только так это сущее само по себе способно обязывать всякое возможное высказывание, т.е. выявление себя. Задета ли верно понятая истина хоть в малейшей мере тем, что онтически она возможна только в "субъекте" и с его бытием стоит и падает?

Из экзистенциально понятого способа бытия истины теперь становится понятен и смысл предпосылки истины. *Почему мы должны предполагать, что истина имеется?* Что такое "предполагать"? Что подразумевают "должны" и "мы"? Что значит: "истина существует"? Истину пред-полагаем "мы", ибо "мы", сущие в бытийном роде присутствия, "в истине" *суть.* Мы пред-полагаем ее не как что-то "вне" и "выше" нас, к чему у нас рядом с другими "ценностями" тоже имеется отношение. Не мы пред-полагаем "истину", но* это *она* та, которая делает онтологически вообще возможным, что мы способны *быть*

таким образом, что что-то "пред-полагаем". Истина впервые *делает возможной* нечто подобное пред-полаганию.

Что значит "пред-полагать"? Понимать нечто как основание бытия другого сущего. Такое понимание сущего в его бытийных связях возможно только на основе разомкнутости, т.е. бытия-раскрывающим, присутствия. Предполагать "истину" значит тогда понимать ее как что-то, ради чего присутствие есть. Но присутствие – это лежит в его бытийном устройстве как заботы – всегда уже впереди-себя. Оно сущее, для которого в его бытии речь идет о самом своем умении быть. К бытию и умению быть присутствия как бытия-в-мире принадлежит по сути разомкнутость и раскрытие. Для присутствия речь идет о его умении-быть-в-мире, и в нем об усматривающе раскрывающем озабочении внутримирно сущим. В бытийном устройстве присутствия как заботы, в бытии-вперёд-себя лежит исходнейшее "предполагание". *Поскольку к бытию присутствия принадлежит это самопредполагание, "мы" должны предполагать также "нас" как обусловленных разомкнутостью.* Это лежащее в бытии присутствия "предполагание" относится не к неприсутствиеразмерному сущему, какое сверх того еще есть, но единственно к нему самому. Предполагаемая истина, соотв. то "существует", каким должно определяться ее бытие, имеет бытийный способ, соотв. бытийный смысл самого присутствия. "Выдвинуть" предположение истины мы должны, потому что оно уже "выдвинуто" бытием этого "мы".

Мы *должны* предполагать истину, она *должна быть* как разомкнутость присутствия, подобно тому как последнее само *должно* быть, всегда мое и вот это. Все принадлежит к сущностной брошености присутствия в мир. *Решало ли присутствие само свободно о том, и будет ли оно когда способно решать о том, хочет оно или нет войти в "присутствие"?* "По себе" вовсе не ясно, почему сущее должно быть *раскрыто*, почему надо быть *истине* и *присутствию*. Обычное опровержение скептицизма, отрицания бытия соотв. познаваемости "истины", застревает на полпути. В своей формальной аргументации оно доказывает лишь, что при вынесении суждения предполагается истина. Тут указание на то, что к высказыванию принадлежит "истина", что выявление по своему смыслу есть раскрытие. При этом остается *стоять непроясненным, почему* так должно быть, в чем онтологическая основа для этой необходимой бытийной связи высказывания и истины. Так же вполне темными остаются способ бытия истины и смысл ее предполагания и его онтологического фундамента в самом присутствии. Сверх того

упускается, что даже когда никто не *выносит суждений*, истина уже пред-полагается, поскольку вообще есть присутствие.

Скептика нельзя опровергнуть, равно как существование истины не может быть "доказано". Скептик, если он *есть* фактично, способом отрицания истины, в опровержении и *не нуждается*. Поскольку он *есть* и в этом своем бытии понимает, он загасил в отчаянности самоубийства присутствие и с ним истину. Истина не поддается доказательству в своей необходимости, потому что присутствие для себя самого не может быть поставлено сперва под доказательство. Насколько не засвидетельствовано, что имеются "вечные истины", настолько же нет свидетельств, что когда-либо – чему опровергатели скептицизма вопреки своему предприятию по сути верят – "существовал" хоть один "настоящий" скептик. Возможно, чаще [верят], чем хотела бы признать безобидность формально-диалектических попыток обескуражить "скептицизм".

Так же и при вопросе о бытии истины и необходимости ее предполагания, равно как при таковом о существе познания вводится некий "идеальный субъект". Явный или неявный мотив к тому лежит в оправданном, но все же ведь ожидающем еще и онтологического обоснования требовании, чтобы философия имела темой "априори", а не "эмпирические обстоятельства" как таковые. Но удовлетворяет ли этому требованию введение "идеального субъекта"? Не *фантастически* ли это *идеализированный* субъект? С концепцией такого субъекта не упущено ли как раз априори просто "эмпирического" субъекта, присутствия? Не принадлежит ли к априори фактичного субъекта, т.е. к фактичности присутствия, та определенность, что он равноисходно существует в истине и неистине?

Идеи "чистого Я" и "сознания вообще" содержат так мало от априори "действительной" субъективности, что перескакивают через онтологические черты фактичности и бытийного устройства присутствия, соотв. вообще их не видят. Отвод "сознанию вообще" не означает отрицания априори, равно как введение идеализированного субъекта не ручательство обоснованной делом априорности присутствия.

Постулат "вечных истин", равно как смешение феноменально обоснованной "идеальности" присутствия с идеализированным абсолютным субъектом принадлежат к далеко еще не радикально выскобленным остаткам христианской теологии внутри философской проблематики.

Бытие истины стоит в исходной взаимосвязи с присутствием. И лишь поскольку есть присутствие как конституированное разомкнутостью, т.е. пониманием, нечто подобное бытию способно быть понято, возможна бытийная понятность.

Бытие – не сущее – "имеется" лишь поскольку есть истина. И она *есть* лишь поскольку и пока есть присутствие. Бытие и истина "существуют" равноисходно. Что это значит: бытие "существует", когда оно должно ведь быть отлично от всякого сущего*, можно станет конкретно спросить только когда будет прояснен смысл бытия и размах бытийной понятности вообще. Только тогда удастся разобрать также, что принадлежит к понятию науки *о бытии как таковом*, его возможностях и видоизменениях. И в очерчивании этого исследования и его истины будет возможно онтологически определить исследование как раскрытие *сущего* и его истину.

Ответа на вопрос о смысле бытия еще не хватает. Что подготовил для разработки названного вопроса проведенный до сих пор фундаментальный анализ присутствия? Прояснено было через выявление феномена заботы бытийное устройство сущего, к чьему бытию принадлежит нечто подобное понятности бытия. Бытие присутствия было тем самым вместе отграничено от бытийных модусов (подручность, наличность, реальность), характеризующих неприсутствиеразмерное сущее. Прояснено было само понимание, чем одновременно гарантирована методическая прозрачность понимающе-толковательного подхода в интерпретации бытия.

Если с заботой исходное устройство присутствия считать достигнутым, то на этой основе должно стать возможно довести до осмысления и лежащую в заботе понятность бытия, т.е. очертить смысл бытия. Но *разомкнуто* ли с феноменом заботы исходнейшее экзистенциально-онтологическое устройство присутствия? Дает ли лежащая в феномене заботы структурная многосложность исходнейшую целость бытия фактичного присутствия? Взято ли вообще предыдущим разысканием в обзор присутствие *как целое*?

Второй раздел

Присутствие и временность

§ 45. Результат подготовительного фундаментального анализа присутствия и задача исходной экзистенциальной интерпретации этого сущего

Что добыто подготовительным анализом присутствия, и что искомое? *Нашли* мы основоустройство тематического сущего, бытие-в-мире, чьи сущностные структуры центрируются в разомкнутости. Целость этого структурного целого обнажилась как забота. В ней заключено бытие присутствия. Анализ этого бытия взял путеводной нитью то, что предвосхищающе было определено как существо присутствия, экзистенция[1]. Этот титул в формальном уведомлении значит: присутствие *есть* как понимающая способность быть, для которой в ее бытии речь идет о самом этом бытии. Сущее, таким образом существующее, есть всегда я сам. Разработка феномена заботы подготовила вникание в конкретное устройство экзистенции, т.е. в ее равноисходную взаимосвязь с фактичностью и падением присутствия.

Искомое – ответ на вопрос о смысле бытия вообще и прежде того возможность радикальной разработки этого основовопроса* всякой онтологии. Высвобождение горизонта, в котором нечто подобное бытию вообще становится понятно, равносильно однако прояснению возможности бытийной понятности вообще, которая сама принадлежит к устройству сущего, именуемого нами присутствием[2]. Но понятность бытия как сущностный бытийный момент присутствия только тогда даст *радикально* прояснить себя, когда сущее, к чьему бытию оно принадлежит, само по себе *исходно* интерпретировано в аспекте своего бытия.

Вправе ли мы онтологическую характеристику присутствия qua заботы задействовать как *исходную* интерпретацию этого сущего? Каким стандартом надо оценивать экзистенциальную аналитику присутствия на ее исходность соотв. неисходность? Что наконец вообще значит *исходность* онтологической интерпретации?

Онтологическое разыскание есть определенный возможный род толкования, характеризованный как выработка и усвоение по-

---

[1] Ср. § 9, с. 41 слл.

[2] Ср. § 6, с. 19 слл.; § 21, с. 95 слл.; § 43, с. 201.

нимания[1]. У всякого толкования есть свое предвзятие, свое предусмотрение и свое предрешение. Становясь как интерпретация специальной задачей исследования, целое этих "предпосылок", именуемое нами *герменевтической ситуацией*, требует предварительного уяснения и обеспечения из и внутри основоопыта размыкаемого "предмета". Онтологическая интерпретация, обязанная высветить сущее в плане своего ему бытийного устройства, держится того, чтобы ввести тематическое сущее через первую феноменальную характеристику в предвзятие, с каким соразмерятся все последующие шаги анализа. Они же нуждаются вместе с тем в водительстве через возможное пред-усмотрение рода бытия соотв. сущего. Предвзятие и предусмотрение предразмечают потом и концептуальность (предрешение), в какую должны быть подняты все бытийные структуры.

Исходная онтологическая интерпретация требует однако не только вообще герменевтической ситуации, обеспеченной в своей феноменальной адекватности, но должна специально удостовериться в том, введено ли ею в предвзятие *целое* тематического сущего. Равно не достаточно первой, пусть феноменально обоснованной, прорисовки бытия этого сущего. Пред-усмотрение бытия должно охватить его наоборот в аспекте *единства* принадлежных и возможных структурных моментов. Только тогда можно с феноменальной обеспеченностью поставить и решить вопрос о смысле единства бытийной целости целого сущего.

Вырос ли выполненный экзистенциальный анализ присутствия из такой герменевтической ситуации, что ею обеспечена фундаментально-онтологически требуемая исходность? Можно ли от добытого результата – бытие присутствия есть забота – шагнуть вперед к вопросу об исходном единстве этого структурного целого?

Как обстоит с направляющим до сих пор онтологический подход пред-усмотрением? Идею экзистенции мы определяем как понимающее умение быть, для которого речь идет о самом его бытии. Но, всегда *мое*, это *умение быть* свободно для подлинности или неподлинности или их модальной индифферентности[2]. До сих пор интерпретация ограничивалась, начиная со средней повседневности, анализом индифферентного соотв. несобственного экзистирования. Правда, уже и на этом пути конкретное определение

---

[1] Ср. § 32, с. 148 слл.

[2] Ср. § 9, с. 41 слл.

экзистенциальности экзистенции могло и должно было быть достигнуто. Все же онтологическая характеристика экзистенциального устройства осталась отягчена существенным недостатком. Экзистенция подразумевает умение быть – но также собственное. Пока экзистенциальная структура собственной способности быть не вобрана в идею экзистенции, пред-усмотрению, руководящему экзистенциальной интерпретацией, недостает исходности.

А как обстоит с предвзятием в герменевтической ситуации до сих пор? Когда и как экзистенциальный анализ обеспечил себе, что отправляясь от повседневности он заставил войти в задающий тему феноменологический обзор *целое* присутствие – это сущее от его "начала" до его "конца"? Правда утверждалось, что забота есть целость структурного целого устройства присутствия[1]. Не лежит ли однако уже в этом принципе интерпретации отказ от возможности ввести в обзор присутствие как целое? Повседневность есть все-таки именно бытие "между" рождением и смертью. И если экзистенция определяет бытие присутствия, а ее существо конституируется* также и бытийной способностью, то присутствие, пока экзистирует, должно, способное быть, всегда чем-то *еще не быть*. Сущее, чью сущность составляет экзистенция, сущностно противится возможному схватыванию его как целого сущего. Герменевтическая ситуация до сих пор не только не обеспечила себе "охват" целого сущего, но под вопросом даже, достижим ли он вообще и не должна ли исходная онтологическая интерпретация присутствия провалиться – на способе бытия самого тематического сущего.

Одно стало несомненно: *до сих пор экзистенциальный анализ присутствия не может подать заявку на исходность.* В предвзятии стояло всегда лишь *несобственное* бытие присутствия, да и то как *нецелое.* Чтобы интерпретация бытия присутствия как фундамент для разработки онтологического основовопроса стала исходной, она должна сперва уже экзистенциально вывести на свет бытие присутствия в его возможной *собственности* и *целости.*

Так встает задача ввести в предвзятие присутствие как целое. Но это значит: вообще впервые развернуть все-таки вопрос об умении этого сущего быть целым. В присутствии, пока оно есть, всегда недостает еще чего-то, чем оно способно быть и будет.

---

[1] Ср. § 41, с. 191 слл.

К этой недостаче однако принадлежит сам "конец". Конец бытия-в-мире смерть. Этот конец, принадлежа к способности быть, т.е. к экзистенции, очерчивает и определяет любую возможную целость присутствия. Но до-конца-бытие* присутствия в смерти и тем самым целость этого сущего удастся лишь тогда феноменально адекватно вовлечь в разбор возможного целого *бытия*, когда получено онтологически удовлетворительное, т.е. *экзистенциальное* понятие смерти. А присутствиеразмерно** смерть *есть* лишь в экзистентном *бытии к смерти****. Экзистенциальная структура этого бытия оказывается онтологическим устройством умения присутствия быть целым. Целое экзистирующее присутствие поддается поэтому вводу в экзистенциальное предвзятие. Но умеет ли присутствие *собственно* целым и экзистировать? Как вообще определить собственность экзистенции, если не во внимании к собственно экзистированию? Откуда мы возьмем его критерий? Явно присутствие само в своем бытии должно преподать возможность и способ его собственной экзистенции, раз уж ее нельзя ни онтически ему навязать ни онтологически изобрести. Свидетельство же собственного умения быть дает совесть. Как смерть, так этот феномен присутствия требует генуинной экзистенциальной интерпретации. Последняя ведет к узрению, что собственная способность присутствия быть лежит в *воле-иметь-совесть*. Эта экзистентная возможность опять же тяготеет по своему смыслу к экзистентной обусловленности бытием к смерти.

С выявлением *собственной способности* присутствия *быть целым* экзистенциальная аналитика удостоверяет устройство *исходного* бытия присутствия, а собственная способность быть целым становится вместе с тем видна как модус заботы. Этим обеспечивается тогда и феноменально удовлетворительная почва для исходной интерпретации бытийного смысла присутствия.

Исходная онтологическая основа экзистенциальности присутствия есть однако *временность*. Лишь из нее членораздельная структурная целость бытия присутствия как заботы делается экзистенциально понятна. На этом выявлении интерпретация смысла бытия присутствия остановиться не может. Экзистенциально-временной анализ этого сущего требует конкретной выверки. Добытые до сих пор онтологические структуры присутствия надо ретроспективно высветить на их временной смысл. Повседневность раскрывается как модус временности. Через это возобновление подготовительного фундаментального анализа присутствия становится вместе с тем прозрачнее феномен временности. Из нее потом становится понятно,

почему присутствие в основе своего существа исторично и быть таким умеет и *как историчное* в состоянии строить историографию.

Если временность образует исходный бытийный смысл присутствия, а для этого сущего речь в его бытии идет *о самом бытии*, то забота должна требовать "времени" и значит считаться с "временем". Временность присутствия создает "счет времени". Ее опыт "времени" есть ближайший феноменальный аспект временности. Из нее возникает повседневно-расхожая понятность времени. А она развертывается в традиционную концепцию времени.

Прояснение истока "времени", "в котором" встречается внутримирное сущее, времени как внутривременности, обнаруживает одну сущностную возможность временения временности. Этим готовится понимание для еще более исходного временения временности. В нем основана конститутивная для бытия присутствия бытийная понятливость. Набросок смысла бытия вообще может осуществиться в горизонте времени.*

Охватываемое нижеследующим разделом разыскание пробегает поэтому такие стадии: возможное бытие-целым присутствия и бытие к смерти (1-я глава); присутствиеразмерное свидетельство собственной бытийной способности и решимость (2-я глава); собственная способность присутствия быть целым и временность как онтологический смысл заботы (3-я глава); временность и повседневность (4-я глава); временность и историчность (5-я глава); временность и внутривременность как источник расхожей концепции времени (6-я глава)[1].

Первая глава

Возможная целость присутствия и бытие к смерти

§ 46. Кажущаяся невозможность онтологического осмысления и определения присутствиеразмерного бытия-целым

Недостаточность герменевтической ситуации, из какой возник предыдущий анализ присутствия, должна быть преодолена. Во

[1] В 19 веке *С.Кергегор* специально взял на себя и проницательно продумал проблему экзистенции как экзистентную. Экзистенциальная** проблематика ему однако так чужда, что в онтологическом аспекте он целиком стоит под властью *Гегеля* и увиденной через этого последнего античной философии. Поэтому из его "назидательных" сочинений можно философски научиться большему чем из теоретических – исключая трактат о понятии страха.

внимании к необходимо требующемуся предвзятию целого присутствия надо спросить, может ли это сущее как экзистирующее вообще стать доступно в его бытии-целым. За невозможность требуемой данности кажется говорят важные основания, лежащие в бытийном устройстве самого присутствия.

Заботе, образующей целость структурного целого присутствия, возможное целое-бытие этого сущего по своему онтологическому смыслу явственно противоречит. Первичный момент заботы, ее "вперёд-себя", говорит ведь: присутствие экзистирует всегда ради своей самости. "Пока оно есть", до своего конца оно имеет отношение к своей способности быть. И когда оно, еще экзистируя, уже ничего не имеет "впереди" и "закрыло свой счет", его бытие определяется еще тем же "вперёд-себя". Безнадежность например не отрыв присутствия от его возможностей, но лишь особый модус *бытия к* этим возможностям. Безочарованная "*на* всё готовость" таит в себе не меньше того же "вперёд-себя". Этот структурный момент заботы все-таки недвусмысленно говорит, что в присутствии всегда еще что-то *не состоялось*, еще не став как бытийная способность самого себя "действительным". В сути основоустройства присутствия лежит поэтому *постоянная незавершенность*. Нецелость означает недостачу в способности быть.

Но коль скоро присутствие "экзистирует" так, что в нем просто нет больше несостоявшегося, оно сразу стало уже-не-присутствием. Отнятие бытийной недостачи означает уничтожение его бытия. Пока присутствие как сущее *есть*, оно своей "целости" никогда не достигло. Добудь оно ее однако, и добыча станет прямой утратой бытия-в-мире. *Как сущее* оно тогда никогда уже больше не узнаваемо.

Основание невозможности онтически знать присутствие как сущее ц е л о е и вслед за тем онтологически определить в его целом-бытии, лежит не в несовершенстве *познавательной способности*. Помеха встает со стороны *бытия* этого сущего. Что и *быть* даже не может *таким* образом, *каким* познание претендует охватить присутствие, то в принципе ускользает от познаваемости. Не оказывается ли тогда однако считывание онтологической бытийной целости с присутствия безнадежной затеей?

"В п е р ё д - с е б я" как сущностный структурный момент заботы вычеркиванию не подлежит. Но безупречно ли и то, что мы отсюда вывели? Не в чисто ли формальной аргументации было сделано заключение о невозможности схватить ц е л о е присутствия? Или

даже в принципе присутствие было незаметно взято как нечто наличное, впереди которому постоянно подсовывается что-то еще-неналичное? Схвачены ли аргументацией еще-не-бытие и "вперёд-себя" в генуинном *экзистенциальном* смысле? Велась ли речь о "конце" и "целости" в феноменальном соразмерении с присутствием? Имело ли выражение "смерть" биологическое или экзистенциально-онтологическое, да вообще достаточно надежно очерченное значение? И действительно ли уж исчерпаны все возможности сделать присутствие доступным в его целости?

Эти вопросы требуют ответа, прежде чем проблему целости присутствия можно будет исключить как пустую. Вопрос о целости присутствия, одинаково и экзистентный о возможной способности быть целым, равно как экзистенциальный о бытийном устройстве "конца" и "целости", таит в себе задачу позитивного анализа прежде отодвигавшихся феноменов экзистенции. В центре этих рассмотрений стоит онтологическая характеристика присутствиеразмерного бытия-к-концу и достижение экзистенциального понятия смерти. Относящиеся сюда разыскания членятся следующим образом: опыт смерти других и возможность охвата целого присутствия (§ 47); недостача, конец и целость (§ 48); отграничение экзистенциального анализа смерти от возможных других интерпретаций феномена (§ 49); прорисовка экзистенциально-онтологической структуры смерти (§ 50); бытие к смерти и повседневность присутствия (§ 51); повседневное бытие к смерти и полное экзистенциальное понятие смерти (§ 52); экзистенциальный набросок собственного бытия к смерти (§ 53).

§ 47. Опыт смерти других и возможность охвата целого присутствия

Достижение целости присутствия в смерти есть одновременно утрата бытия его в о т. Переход к уже-не-присутствию изымает присутствие как раз из возможности иметь опыт этого перехода и понять его как испытанный. Подобное конечно всегдашнему присутствию в отношении его самого может быть и закрыто. Тем убедительнее тогда наверное смерть других. Окончание присутствия становится тут "объективно" доступно. Присутствие способно, будучи тем более по существу событием с другими, иметь опыт смерти. Эта "объективная" данность смерти должна тогда позволить и онтологически очертить целость присутствия.

Ведет эта напрашивающаяся, почерпнутая из способа бытия присутствия как бытия-с-другими подсказка, выбрать окончившееся присутствие других эрзац-темой для анализа целости присутствия, к поставленной цели?

Присутствие других с его достигнутой в смерти целостью есть тоже больше-не-присутствие в смысле больше-уже-не-бытия-в-мире. Разве умереть не значит уйти-из-мира, утратить бытие-в-мире? Больше-не-бытие-в-мире умершего есть – экстремально понятое – все же еще бытие в смысле уже-лишь-наличествования встречающей тело-вещи. На умирании других можно познать примечательный бытийный феномен, поддающийся определению как переключение сущего из бытийного рода присутствия (соотв. жизни) к больше-не-присутствию. *Конец* сущего qua присутствия есть *начало* этого сущего qua наличного.

Эта интерпретация переключения из присутствия в уже-лишь-наличествование упускает однако феноменальные данные, поскольку еще-остающееся сущее не представляет чисто телесной вещи. Даже наличный труп, рассматривая теоретически, есть еще возможный предмет патологической анатомии, понимательная тенденция которой остается ориентирована на идею жизни. Уже-лишь-наличное “больше” чем *безжизненная* материальная вещь. С нею встречает нечто прошедшее через утрату жизни *неживое.*

Но даже эта характеристика еще-остающегося не исчерпывает полного присутствиеразмерно-феноменального фонда.

“Ушедший из жизни”, который в отличие от мертвеца был отнят у “переживших” его, есть предмет “озабочения” в виде поминок, похорон, могильного культа. И это опять же потому, что по своему способу бытия он “все же больше” чем просто озаботившее подручное средство в окружающем мире. В скорбно-поминальном бдении при нем пережившие его *с ним*, в модусе почтительной заботливости. Бытийное отношение к мертвому нельзя поэтому охватить и как *озаботившееся* бытие при подручном.

В таком событи*и* с мертвым *самого* ушедшего из жизни фактично “вот” уже нет. Событи*е* однако всегда подразумевает бытие-друг-с-другом в том же мире. Ушедший из жизни покинул и оставил наш “*мир*”. *Из мира* оставшиеся еще способны *быть с ним.*

Чем адекватнее уже-не-присутствие умершего схвачено феноменально, тем отчетливее обнаруживается, что такое событи*е* с

мертвым как раз *не* познает собственную пришедшесть умершего к концу. Смерть приоткрывается правда как утрата, но больше как такая, которую испытывают оставшиеся в живых. В претерпевании утраты не становится однако доступна утрата бытия как такая, какую "претерпевает" умирающий. Мы не имеем в генуинном смысле опыта умирания других, но самое большее всегда только "сопереживаем".

И будь даже возможно и допустимо "психологически" прояснить себе умирание других в сопереживании, имеющийся тут в виду способ бытия, именно как приход-к-концу, никоим образом не был бы схвачен. Вопрос стоит об онтологическом смысле умирания умирающего как бытийной возможности *его* бытия, а не о способе соприсутствия и еще-присутствия умершего среди оставшихся. Подсказка, взять опыт смерти других темой для анализа конца и целости присутствия, неспособна ни онтически ни онтологически дать то, что она якобы может дать.

Главное же, отсылка к умиранию других как эрзац-теме для онтологического анализа завершенности и целости присутствия покоится на предпосылке, в которой можно выявить полное игнорирование бытийного рода присутствия. Эта предпосылка состоит в мнении, будто присутствие можно произвольно заменить другим, так что остающееся неиспытанным в своем присутствии окажется доступно в другом. Однако действительно эта предпосылка так безосновательна?

К бытийным возможностям бытия-друг-с-другом в мире бесспорно относится *заместимость* одного присутствия другим. В повседневности озабочения из такой заместимости делают многообразное и постоянное употребление. Всякое сходить за..., всякое принести то... в сфере ближайше-озаботившего "окружающего мира" заместимо. Широкая многосложность заместимых способов бытия-в-мире простирается не только на притертые модусы публичного друг-с-другом, но равно задевает возможности озабочения, суженные до определенных сфер, скроенные по профессиям, сословиям и возрастам. Такое заместительство однако есть по своему смыслу всегда заместительство "в" и "при" чем, т.е. в озабочении чем. А обыденное присутствие понимает себя ближайшим образом и большей частью из того, *чем* оно привычно озаботилось. "Человек *есть*" то, чем он занят. В отношении этого бытия, повседневного вместе-с-другими-растворения в озаботившем "мире", заместимость не только вообще возможна, она принадлежит даже как консти-

тутив к бытию-друг-с-другом. *Здесь* одно присутствие может и в известных границах даже должно "*быть*" другим.

Между тем эта возможность замещения целиком рушится, когда дело идет о замещении бытийной возможности, которая составляет приход присутствия к концу и как таковая придает ему его целость. *Никто не может снять с другого его умирание.* Кто-то наверное способен "пойти за другого на смерть". Но это всегда значит: пожертвовать собой за другого "*в определенном деле*". А такое умирание за... не может подразумевать, что с другого тем самым хотя бы в малейшей мере снята его смерть. Смерть, насколько она "есть", по существу всегда моя. А именно, она означает своеобразную бытийную возможность, в которой дело идет напрямую о бытии всегда своего присутствия. Умирание показывает, что смерть* онтологически конституируется всегда-мне-принадлежностью и экзистенцией[1]. Смерть никогда не инцидент, но требующий экзистенциального понимания феномен, и это в отличительном смысле, который надо еще очертить ближе.

Если однако целость присутствия конституируется "скончанием" как умиранием, то бытие его целого само должно пониматься как экзистенциальный феномен всегда своего присутствия. В "скончании" и в им конституированном целом-бытии присутствия нет по сути никакого заместительства. Это экзистенциальное обстоятельство упущено предлагаемым выходом, когда он выставляет умирание других эрзац-темой для анализа целости.

Так попытка сделать целость присутствия феноменально адекватно доступной снова провалилась. Но результат размышлений оказывается не негативным. Они велись в ориентации, пусть вчерне, на феномены. Смерть выявлена как экзистенциальный феномен. Это навязывает разысканию чисто экзистенциальную ориентировку на всегда свое присутствие. Для анализа смерти как умирания остается только возможность или довести этот феномен до чисто *экзистенциального* осмысления или же распрощаться с его онтологической понятностью.

Далее, при характеристике перехода от присутствия к больше-не-присутствию как больше-не-бытию-в-мире выказало себя то, что уход-из-мира *присутствия* в смысле умирания должен быть отличен от ухода-из-мира существа лишь-живущего. Скончание живущего мы схватываем терминологически как околевание. Раз-

---

[1] Ср. § 9, с. 41 слл.

личие тут может стать видимо лишь через отграничение присутствиеразмерного скончания от конца жизни[1]. Правда, умирание можно взять и физиологически-биологически. Но медицинское понятие "летального исхода" не совпадает с понятием конца.

Из предыдущего разбора возможности онтологического осмысления смерти становится вместе с тем ясно, что исподволь навязывающееся подставление сущего другого бытийного рода (наличность или жизнь) грозит спутать интерпретацию феномена, да даже и *первое* адекватное *задание* его. Парировать тут можно только тем, что для дальнейшего анализа будет отыскиваться достаточная онтологическая определенность конститутивных феноменов, каковы здесь конец и целость.

§ 48. Недостача, конец и целость

Онтологическая характеристика конца и целости в рамках этого разыскания может быть лишь предварительной. Ее удовлетворительное исполнение требует не только установления *формальной* структуры конца вообще и целости вообще. Оно требует вместе и развертывания их возможных региональных, т.е. деформализованных структурных видоизменений, отнесенных к всегда определенному "предметносодержащему" сущему и детерминированных из его бытия. Этой задачей предполагается опять же достаточно однозначная, позитивная интерпретация способов бытия, требующих регионального разделения универсума сущего. Но понимание этих образов бытия требует проясненной идеи сущего вообще. Адекватное осуществление онтологического анализа конца и целости проваливается не только на пространности темы, но и на той принципиальной трудности, что для одоления этой задачи как раз искомое в данном разыскании (смысл бытия вообще) должно предполагаться уже найденным и известным.

Главный интерес последующих рассмотрений принадлежит "видоизменениям" конца и целости, которые как онтологические определенности присутствия должны направлять исходную интерпретацию этого сущего. В постоянном внимании к уже установленному экзистенциальному устройству присутствия мы должны попытаться решить, насколько эти ближайше навязывающиеся понятия конца и целости, сколь бы категориально неопределенными

---

[1] Ср.§ 10, с. 45 слл.

они ни оставались, онтологически несоразмерны присутствию. Отклонение этих понятий должно быть переработано в позитивное *указание* на их специфический регион. Тем самым упрочится понятность конца и целости в их видоизменении как экзистенциалов, чем будет гарантирована возможность онтологической интерпретации смерти.

Если однако анализ конца и целости присутствия берет такой далекий ориентир, это все равно не может значить, что экзистенциальные понятия конца и целости придется получать на путях дедукции. Наоборот, надлежит извлечь экзистенциальный смысл прихода-к-концу присутствия из него самого и показать, как такое "скончание" способно конституировать *бытийную целость* сущего, которое экзистирует.

Уясненное до сих пор относительно смерти поддается формулировке в трех тезисах: 1) К присутствию принадлежит, пока оно есть, некое е щ е - н е , чем оно будет, - постоянная недостача. 2) Приход-к-своему-концу всегда еще-не-до-конца-сущего (бытийное снятие недостачи) имеет характер больше-не-присутствия. 3) Приход-к-концу заключает в себе некий для всякого присутствия совершенно незаместимый модус бытия.

В присутствии постоянная "нецелость", находящая свой конец со смертью, неустранима. Но может ли то феноменальное обстоятельство, что к присутствию, пока оно есть, "принадлежит" это "е щ е - н е ", интерпретироваться как *недостача*? Относительно какого сущего мы говорим о недостаче? Выражением обозначается то, что к сущему хотя и "принадлежит", но чего еще не хватает. Недостача как нехватка основана в принадлежности. Недостает напр. выплаты недополученного остатка при погашении долга. Недостающего еще нет в распоряжении. Погашение "долга" как снятие недостачи означает "приход", т.е. допоступление остатка, чем то е щ е - н е как бы восполняется, пока задолженная сумма не соберется "в кучку". Недостача подразумевает поэтому: еще-не-собранность-вместе взаимопринадлежащего. Онтологически здесь лежит неподручность ожидаемых частей, по бытийному роду тех же что и подручные, которые со своей стороны не модифицируют своего способа-быть с поступлением остатка. Имеющаяся нецельность погашается собиранием частей в кучку. *Сущее, в котором чего-то еще недостает, имеет бытийный род подручного.* Дособранность, соотв. фундированную в ней недособранность мы характеризуем как *сумму.*

Но эта принадлежащая такому модусу собранности несобранность, нехватка как недостача, никак не может онтологически определить еще-не, принадлежащее как возможная смерть к присутствию. У этого сущего вообще не способ бытия внутримирно подручного. Собранность сущего, в качестве какого присутствие идет "своим путем", пока не придет к "концу пути", конституируется не через "прогрессивное" суммирование сущего, которое само от себя уже как-то и где-то подручно. Присутствие не *собирается* в кучку, когда восполнено его еще-не, оно наоборот тогда как раз кончает быть. Присутствие экзистирует всегда уже именно так, что к нему *принадлежит* его еще-не. А нет ли сущего, которое есть как оно есть и которому еще-не может принадлежать, без того чтобы это сущее обязательно имело бытийный род присутствия?

Можно напр. сказать: луне недостает еще последней четверти, чтобы быть полной. Это еще-не уменьшается с исчезновением прячущей ее тени. Причем луна все-таки всегда уже налична как целое. Не говоря о том, что луна и полная тоже никогда не воспринимается *целиком*, еще-не означает здесь никак не еще-не-кучность принадлежных частей, но касается единственно ощущающего *восприятия*. Принадлежащее к присутствию еще-не однако не просто до поры и временами остается недоступно для своего и чужого восприятия, оно не "есть" еще вообще "в действительности". Проблема касается не *восприятия* присутствиеразмерного еще-не, но его возможного *бытия* соотв. *небытия*. Присутствие должно самим собой, какое оно еще не есть, *стать*, т.е. *быть*. Чтобы поэтому суметь сравнительно определить *присутствиеразмерное бытие этого еще-не*, мы должны взять в рассмотрение сущее, к чьему способу быть принадлежит становление.

Незрелый плод напр. идет навстречу своему созреванию. Причем к нему в созревании вовсе не прибавляется как еще-не-наличное то, чем он еще не был. Он сам доводит себя до зрелости, и такая само-доводка характеризует его бытие как плода. Никакое мыслимое привнесение не может устранить незрелость плода, не иди это сущее *само от себя* к зрелости. Еще-не незрелости подразумевает не внеположное иное, которое безотносительно к плоду могло бы наличествовать в нем и с ним. Оно имеет в виду сам плод в его специфическом способе бытия. Еще не полная сумма как подручное в отношении недостающего неподручного остатка "индифферентна". Беря строго, она в отношении к нему не может быть ни не-индифферентна ни индифферентна. Созревающий же плод не

только не индифферентен к незрелости как иному себе, но созревая он и *есть* незрелость. Еще-не уже втянуто в его собственное бытие, и никак не произвольным определением, но конститутивом. Соответственно присутствие тоже *есть*, пока оно есть, *всегда уже свое еще-не*[1].

То, что составляет "нецелость" присутствия, постоянное вперёд-себя, не есть ни недостача суммарной собранности, ни тем более ее пока-еще-недоступность, но такое еще-не, каким присутствие как сущее тем, что оно есть, имеет быть. И все же сравнение с незрелостью плода, при известном соответствии, показывает важные различия. Принять их во внимание значит заметить неопределенность в предыдущей речи о конце и скончании.

Если созревание, специфическое бытие плода, способом бытия своего еще-не (незрелости) формально и сходится с присутствием в том, что последнее тоже в еще уточнимом смысле всегда уже *есть* свое еще-не, то это все-таки не может значить, что зрелость как "конец" и смерть как "конец" совпадают в онтологической структуре конца. Со зрелостью плод *вполне закончен.* Есть ли однако смерть, к которой идет присутствие, законченность в этом смысле? Присутствие правда со своей смертью "закончило свой путь". Обязательно ли оно при этом исчерпало и свои специфические возможности? Не наоборот ли, они у него скорее отняты? И "неисполнившееся" присутствие кончается. С другой стороны, оно настолько не обязательно достигает зрелости лишь со своей смертью, что может перешагнуть ее уже до своего конца. Чаще оно кончается в незавершенности или же распавшимся и изношенным.

Скончание не обязательно говорит о полной законченности. Настоятельнее подступает вопрос, *в каком смысле вообще надо понимать смерть как скончание присутствия.*

Кончиться ближайшим образом значит *прекратиться*, и это опять в онтологически разном смысле. Дождь прекращается. Его больше нет налицо. Дорога прекращается. От этого прекращения дорога не исчезает, но прекращение определяет дорогу как эту

---

[1] Разница между целым и суммой, ὅλον и πᾶν, totum и compositum, знакома с *Платона* и *Аристотеля*. Тем самым конечно еще не *познана* и не поднята систематика заключенного уже в этом различении категориального видоизменения. Как начало подробного анализа разбираемых структур ср. *Э.Гуссерль*, Логические исследования. Т. II, 3-е исследование. К учению о целом и частях.

наличную. Окончание как прекращение может соответственно значить: переход в неналичность или же как раз впервые наличествование с концом. Это названное последним окончание может опять же определять собою или что-то *неготово* наличное — строящаяся дорога прерывается — или опять же конституировать "готовность" наличного — с последним мазком кисти картина готова.

Но окончание как готовность не заключает в себе полной законченности. Скорее наоборот, что хочет полной законченности, должно достичь возможной ему готовности. Полная законченность есть фундированный модус "готовности". Последняя сама возможна лишь как определение наличного или подручного.

Даже окончание в смысле исчезновения еще может модифицироваться сообразно бытийному способу сущего. Дождь кончился, т.е. прошел. Хлеб кончился, т.е. съеден, уже не имеется в распоряжении как подручное.

Никаким из этих модусов окончания нельзя адекватно характеризовать смерть как конец присутствия. Будь умирание понято как законченность в смысле окончания рассмотренного рода, присутствие было бы положено этим как наличное, соотв. подручное. В смерти присутствие ни вполне закончено, ни просто исчезло, ни тем более стало готово или как подручное вполне доступно.

Подобно тому как присутствие, наоборот, пока оно есть, постоянно уже *есть* свое е щ е - н е, так *есть* оно всегда уже и свой конец. Подразумеваемое смертью окончание значит не законченность присутствия, но* *бытие к концу* этого сущего. Смерть — способ быть, который присутствие берет на себя, едва оно есть. "Едва человек приходит в жизнь, он сразу же достаточно стар чтобы умереть"[1].

Окончание как бытие к концу требует своего онтологического прояснения из способа бытия присутствия. И предположительно лишь из экзистенциального определения окончания станет понятна возможность экзистирующего бытия того е щ е - н е, которое располагается "до" его "конца". Экзистенциальное прояснение бытия к концу дает впервые и достаточную базу, чтобы очертить возможный смысл речи о целости присутствия, раз уж эта целость должна конституироваться через смерть как "конец".

Попытка идя от прояснения этого е щ е - н е путем характеристики окончания достичь понимания присутствиеразмерной цело-

---

[1] Богемский пахарь, изд. *А.Бернт* и *К.Бурдах* (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, hrsg. v. *K.Burdach,* т. III, часть 2) 1917, гл. 20, с. 46.

сти не привела к цели. Она показала только *негативно*: то е щ е - н е , какое присутствие всегда *есть*, противится своей интерпретации как недостачи. Конец, *к* которому экзистируя присутствие *есть*, никакой законченностью адекватно не определяется. Но вместе с тем рассмотрение вроде бы показало, что его ход должен быть обратным. Позитивная характеристика разбираемых феноменов (еще-не-бытие, окончание, целость) удастся лишь при однозначной ориентации на бытийное устройство присутствия. Эта однозначность однако негативно защищена от сбоев вниканием в региональную принадлежность структур конца и целости, онтологически несовместимых с присутствием.

Позитивную экзистенциально-аналитическую интерпретацию смерти и ее характера конца надо вести по путеводной нити достигнутого уже основоустройства присутствия, по феномену заботы.

§ 49. Отграничение экзистенциального анализа смерти от возможных других интерпретаций феномена

Однозначность онтологической интерпретации* смерти надлежит прежде подкрепить, отчетливо доведя до осознания то, о чем интерпретация *не* спрашивает и относительно чего напрасно ожидать от нее сведений и руководства.

Смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни. Жизнь** надо понимать как род бытия, к которому принадлежит некое бытие-в-мире. Она может быть онтологически фиксирована лишь в привативной ориентации на присутствие. И присутствие тоже позволяет рассмотреть себя как чистую жизнь. Для биологически-физиологической постановки вопроса оно входит тогда в бытийную область, известную нам как животный и растительный мир. В этом поле через онтическую констатацию могут быть получены данные и статистика о долготе жизни растений, животных и людей. Изучаются взаимосвязи между продолжительностью жизни, размножением и ростом. Могут быть исследованы "виды" смерти, причины, "обстоятельства" и характер ее наступления[1].

В основе этого биолого-онтического исследования смерти лежит онтологическая проблематика. Остается спросить, как из онтологического существа жизни определить таковое смерти. Извест-

---

[1] Ср. сюда обширное изложение у *E.Korschelt,* Lebensdauer, Altern und Tod. 3-е изд. 1924. Особенно также богатый указатель литературы с. 414 слл.

ным образом онтическое исследование смерти об этом всегда уже решило. В нем действуют более или менее явные предпонятия жизни и смерти. Они нуждаются в разметке через онтологию присутствия. Внутри онтологии присутствия, *вышестоящей* для онтологии жизни, экзистенциальный анализ смерти опять же *стоит ниже* характеристики основоустройства присутствия. Конец живого мы назвали *околеванием.* Поскольку и присутствие "имеет" свою физиологическую, биологическую смерть, но не онтически изолированную, а сообусловленную его исконным способом быть, причем присутствие может кончиться собственно и не умерев, а с другой стороны qua присутствие не просто околевает, назовем этот промежуточный феномен *уходом из жизни. Умирание* будет титулом для *способа быть*, каким присутствие *есть* к своей смерти. Тогда можно сказать: присутствие никогда не околевает. Уйти же из жизни оно может лишь пока умирает. Медико-биологическое исследование ухода из жизни может получить результаты, потенциально значимые и онтологически, если обеспечены ориентиры для экзистенциальной интерпретации смерти. Или даже вообще болезнь и смерть — также и медицински — надо первично понимать как экзистенциальные феномены?

Экзистенциальная интерпретация смерти лежит до всякой биологии и онтологии жизни. Она опять же впервые фундирует всякое биографо-историческое и этнолого-психологическое исследование смерти. "Типология" "умирания" как характеристика состояний и образов, в каких "переживается" уход из жизни, уже предполагает понятие смерти. Сверх того психология "умирания" дает сведения скорее о "жизни" "умирающего" чем о самом умирании. Это лишь отсвет того, что присутствие не впервые умирает или даже не собственно умирает при и в переживании фактичного ухода из жизни. Так же и концепции смерти у первобытных, их отношение к смерти в ворожбе и культе высвечивают прежде всего их понимание *присутствия*, чья интерпретация требует уже экзистенциальной аналитики и соответствующего понятия смерти.

Онтологический анализ бытия к концу не предвосхищает с другой стороны никакого занятия экзистентной позиции в отношении к смерти. Определением смерти как "конца" присутствия, т.е. бытия-в-мире, не выносится никакого онтического решения о том, возможно ли "после смерти" еще другое, высшее или низшее бытие, "продолжает" ли присутствие "жить" или даже, себя "переживая", "бессмерт-

но". О "потустороннем" и его возможности онтически предрешается не больше чем о "посюстороннем", словно надо было бы предложить для "наставления" нормы и правила отношения к смерти. Анализ смерти остается однако постольку чисто "посюсторонним", поскольку интерпретирует феномен лишь в том, как он бытийной возможностью всегдашнего присутствия *в него вступает*. Со смыслом и по праву хотя бы методически надежно спросить, что будет после смерти, можно только тогда, когда она охвачена в своем полном онтологическом существе. Представляет ли такой вопрос вообще возможный *теоретический* вопрос, пусть здесь остается нерешенным. Посюсторонняя онтологическая интерпретация смерти лежит до всякой онтически-потусторонней спекуляции.

Наконец, вне области экзистенциального анализа смерти стоит то, что могло бы подлежать разбору под титулом "метафизика смерти". Вопросы, как и когда смерть "пришла в мир", какой "смысл" она может и должна иметь как зло и страдание в универсуме сущего, необходимо предполагают понимание не только бытийного характера смерти, но онтологии универсума сущего в целом и особенно онтологического прояснения зла и негативности вообще.

Вопросам биологии, психологии, теодицеи и теологии смерти экзистенциальный анализ методически предшествует. Взятые онтически, его выводы показывают своеобразную *формальность* и пустоту всякой онтологической характеристики. Это однако не должно делать слепым к богатой и переплетенной структуре феномена. Если уж присутствие вообще никогда не становится доступно как наличное, поскольку к его способу бытия своеобразно принадлежит бытиевозможным, то тем менее оправданно ожидать, что онтологическую структуру смерти удастся просто считать с нее, раз уж смерть есть исключительная возможность присутствия.

С другой стороны, анализ не может держаться случайно и прихотливо измысленной идеи смерти. Произвол здесь устраняется лишь через предваряющую онтологическую характеристику бытийного способа, каким "конец" вторгается в среднюю повседневность присутствия. Для этого требуется полный охват ранее выявленных структур повседневности. Что в экзистенциальном анализе смерти слышны отголоски и экзистентных возможностей бытия к смерти, заложено в существе всякого онтологического разыскания. Тем отчетливее определению экзистенциальных понятий должна сопутствовать свобода от экзистентной обязательности, и это особенно в отношении смерти, на которой возможностный характер

присутствия проявляется всего острее. Экзистенциальная проблематика нацелена единственно на установление у присутствия онтологической структуры бытия *к* концу[1].

§ 50. Прорисовка экзистенциально-онтологической структуры смерти

Соображения о недостаче, конце и целости вскрыли необходимость интерпретировать феномен смерти как бытия к концу из основоустройства присутствия. Лишь так может выясниться, насколько в самом присутствии, соразмерно его бытийной структуре, возможна целость, конституируемая бытием к концу. Основоустройством присутствия оказалась забота. Онтологическое значение этого выражения выразилось в "дефиниции": уже-бытие-вперёд-себя-в (мире) как бытие-при (внутримирно) встречном сущем[2]. Тут выражены фундаментальные черты бытия присутствия: во в п е р ё д - с е б я

---

[1] Выработанная в христианской теологии антропология всегда – от Павла до meditatio futurae vitae *Кальвина* – при интерпретации "жизни" рассматривала уже и смерть. – *В.Дильтей*, чьи собственные философские тенденции были нацелены на онтологию "жизни", не мог упустить ее взаимосвязь со смертью. "И наконец отношение, всего глубже и универсальнее определяющее собою чувство нашего существования, – отношение жизни к смерти; ибо ограниченность нашей экзистенции смертью всегда решающа для нашего понимания и нашей оценки жизни". Переживание и поэзия. 5-е изд., с. 230. Потом в последнее время также *Г.Зиммель* специально включил феномен смерти в определение "жизни", правда без ясного разделения биолого-онтической и онтолого-экзистенциальной проблематики. Ср. Lebens-anschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918, с. 99-153. – Для данного разыскания *особенно* ср.: *К.Ясперс*. Психология мировоззрений. 3-е изд. 1925, с. 299 слл., особ. с. 259-270. *Ясперс* осмысливает смерть по путеводной нити установленного им феномена "граничной ситуации", фундаментальное значение которого стоит выше всякой типологии "установок" и "картин мира".

Стимулы *В.Дильтея* воспринял *Руд.Унгер* в своей работе: Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik. 1922. Принципиальное размышление о своей постановке вопроса *Унгер* дает в докладе: Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W.Dilthey. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse I. 1. 1924.) *Унгер* ясно видит значение феноменолог. исследования для более радикального обоснования "проблем жизни", ук. соч., с. 17 слл.

[2] Ср. § 41, с. 192.

экзистенция, в у ж е - б ы т и и - в... фактичность, в б ы т и и - п р и... падение. Раз уж смерть в отличительном смысле принадлежит к бытию присутствия, то она (соотв. бытие к концу) должна определяться этими чертами.

Ближайшим образом следует вообще наконец размечая прояснить, как в феномене смерти обнажаются экзистенция, фактичность и падение присутствия.

Как неадекватная была отставлена интерпретация всякого е щ е - н е и с ним крайнего е щ е - н е, конца присутствия, в смысле недостачи; ибо она заключала в себе онтологическое искажение присутствия в нечто наличное. Конец-бытия означает экзистенциально: бытие к концу. Крайнее е щ е - н е имеет характер чего-то, *к чему* присутствие *имеет отношение*. Конец присутствию предстоит. Смерть не нечто еще не наличное, не сходящая к минимуму последняя недостача, но скорее *предстояние*.

Присутствию как бытию-в-мире может однако предстоять многое. Характер предстояния сам по себе не отличителен для смерти. Наоборот: эта интерпретация тоже могла бы толкнуть еще к предположению, что смерть надо понимать в смысле предстоящего, встречного в окружающем мире события. Предстоять может к примеру гроза, перестройка дома, приезд друга, стало быть сущее, которое налично, подручно или со-присутствует. У предстоящей смерти бытие не этого рода.

Предстоять присутствию опять же может к примеру также отъезд, разбирательство с другими, отказ от чего-то такого, чем само присутствие способно быть: от своих возможностей бытия, основанных в событи*и* с другими.

Смерть есть возможность бытия, которую присутствие всякий раз должно взять на себя само. Со смертью присутствие стоит перед собой в его *самой своей* способности быть. В этой возможности речь для присутствия идет напрямую о его бытии-в-мире. Его смерть есть возможность больше-не-способности-присутствовать. Когда присутствие предстоит себе как эта возможность самого себя, оно *полностью* вручено наиболее своей ему способности быть. Так предстоя себе, все связи с другим присутствием в нем распались. Эта наиболее своя, безотносительная возможность вместе с тем предельнейшая. Как способность быть присутствие не может обойти возможность смерти. Смерть есть возможность прямой невозможности присутствия. Таким образом *смерть* открывается как *наиболее своя, безотносительная, не-обходимая возможность.* Как

таковая она есть *отличительное* предстояние. Основа его экзистенциальной возможности в том, что присутствие себе самому сущностно разомкнуто, и именно по способу в п е р ё д - с е б я. Этот структурный момент заботы имеет в бытии к смерти свою исходнейшую конкретность. Бытие к концу становится феноменально яснее как бытие к означенной отличительной возможности присутствия.

Наиболее свою, безотносительную и не-обходимую возможность присутствие опять же не приобретает задним числом и по обстоятельствам в ходе своего бытия. Но, пока присутствие экзистирует, оно уже и *брошено* в эту возможность. Что оно вручено своей смерти и последняя таким образом принадлежит к бытию-в-мире, об этом присутствие ближайшим образом и большей частью не имеет отчетливого или тем более теоретического знания. Брошеность в смерть приоткрывается ему исходнее и настойчивее в расположении ужаса[1]. Ужас перед смертью есть ужас "перед" наиболее своей, безотносительной и не-обходимой способностью быть. П е р е д - ч е м этого ужаса есть само бытие-в-мире. З а - ч т о этого ужаса есть напрямую способность присутствия быть. Со страхом перед уходом из жизни ужас перед смертью смешивать нельзя. Он никак не прихотливое и случайное "упадочное" настроение единицы, но, как основорасположение присутствия, разомкнутость того, что присутствие как брошеное бытие экзистирует *к* своему концу. Тем самым проясняется экзистенциальное понятие умирания как брошеного бытия к наиболее своей, безотносительной и не-обходимой способности быть. Отграничение от чистого исчезания, но также и от лишь-околевания и наконец от "переживания" ухода из жизни возрастает в отчетливости.

Бытие к концу возникает не порою лишь всплывающей установкой, но по сути принадлежит брошености присутствия, так или иначе обнажающейся в расположении (настроении). Всякое царящее в присутствии фактичное "знание" или "незнание" о наиболее своем бытии к концу есть лишь выражение экзистентной возможности по-разному держаться в этом бытии. Что фактично многие ближайшим образом и большей частью о смерти не знают, нельзя выдавать за доказательство того, что бытие к смерти не "всеобще" принадлежит присутствию, а лишь того, что присутствие ближайшим образом и большей частью себе это наиболее свое бытие к смерти, в бегстве *от* него, скрывает. Присутствие умирает фактично все то время пока оно экзистирует, но обычно и чаще в модусе *паде-*

---

[1] Ср. § 40, с. 184 слл.

ния. Ибо фактичное экзистирование есть не только вообще и индифферентно брошеная способность-быть-в-мире, но всегда уже и растворившаяся в озаботившем "мире". В этом падающем бытии при... дает о себе знать бегство от не-по-себе, т.е. теперь от наиболее своего бытия к смерти. Экзистенция, фактичность, падение характеризуют бытие к концу и потому конститутивны для экзистенциального понятия смерти. *Умирание основано со стороны своей онтологической возможности в заботе.**

Если однако бытие к смерти исходно и по сути принадлежит бытию присутствия, то оно должно – пусть сперва несобственно – быть выявимо и в повседневности. И если тем более бытие к концу призвано подавать экзистенциальную возможность для экзистентной целости присутствия, то здесь может лежать феноменальное подтверждение тезиса: забота есть онтологический титул для целости структурного целого присутствия. Для полного феноменального обоснования этого тезиса предварительной прорисовки взаимосвязи между бытием к смерти и заботой недостаточно. Он должен просматриваться прежде всего в ближайшей *конкретности* присутствия, его повседневности.

§ 51. Бытие к смерти и повседневность присутствия

Выявление повседневного среднего бытия к смерти ориентируется на ранее полученные структуры повседневности. В бытии к смерти присутствие отнесено *к себе самому* как отличительной способности быть. Но самость повседневности это люди[1], конституирующиеся в публичной истолкованности, выговариваемой в толках. Они и должны тогда обнаруживать, каким способом повседневное присутствие толкует себе свое бытие к смерти. Фундамент толкования формируется всякий раз пониманием, которое всегда бывает также расположенным, т.е. настроенным. Итак надо спросить: как расположенным пониманием, заключенном в толках людей, разомкнуто бытие к смерти? Как люди, понимая, относятся к наиболее своей, безотносительной и не-обходимой возможности присутствия? Какая расположенность размыкает людям их врученность смерти, и каким образом?

Публичность обыденного общения "знает" смерть как постоянно случающееся происшествие, "смертный случай". Тот или этот

[1] Ср. § 27, с. 126 слл.

ближний или дальний "умирает". Незнакомые "умирают" ежедневно и ежечасно. "Смерть" встречает как знакомое внутримирно случающееся событие. Как такое она остается в характерной для повседневно встречного незаметности[1]. Люди заручились для этого события уже и толкованием. Проговариваемая или чаще затаенная "беглая" речь об этом скажет: в конце концов человек смертен, но сам ты пока еще не задет.

Анализ этого "человек смертен" недвусмысленно обнажает бытийный род повседневного бытия к смерти. Ее в такой речи понимают как неопределенное нечто, которое как-то должно случиться где-то, но вблизи для тебя самого *еще не налично* и потому не угрожает. Это "человек смертен" распространяет мнение, что смерть касается как бы человека. Публичное толкование присутствия говорит: "человек смертен", потому что тогда любой и ты сам можешь себя уговорить: всякий раз не именно я, ведь этот человек *никто*. "Умирание" нивелируется до происшествия, присутствие правда задевающего, но ни к кому собственно не относящегося. Если когда толкам и присуща двусмысленность, так это в речи о смерти. Умирание, по сути незаместимо мое, извращается в публично случающееся событие, встречное людям. Означенный оборот речи говорит о смерти как о постоянно происходящем "случае". Он выдает ее за всегда уже "действительное", скрывая ее характер возможности и вместе с тем принадлежащие ей моменты безотносительности и не-обходимости. Такой двусмысленностью присутствие приводит себя в состояние потерять себя в людях со стороны отличительной, принадлежащей к его наиболее своей самости способности быть. Люди дают право, и упрочивают искушение, прятать от себя самое свое бытие к смерти[2].

Прячущее уклонение от смерти господствует над повседневностью так упрямо, что в бытии-друг-с-другом "ближние" именно "умирающему" часто еще втолковывают, что он избежит смерти и тогда сразу снова вернется в успокоенную повседневность своего устраиваемого озабочением мира. Такая "заботливость" мнит даже "умирающего" этим "утешить". Она хочет возвратить его вновь в присутствие, помогая ему еще окончательно спрятать его с*а*мую свою, безотносительную бытийную возможность. Люди озабочиваются в этой манере постоянным *успокоением насчет смерти*. Оно опять же имеет силу по своей сути не только для "умирающего", но

[1] Ср. § 16, с. 72 слл.
[2] Ср. § 38, с. 177 слл.

равно и для "утешающего". И даже в случае ухода из жизни публичность еще не обязательно должна быть этим событием растревожена и обеспокоена в своей беззаботности, предмете ее озабочения. Ведь видят же нередко в умирании других публичное неприличие, если не прямо бестактность, от которой публичность должна быть охранена[1].

Люди с этим утешением, оттесняющим присутствие от его смерти, утверждаются опять же в своем праве и престиже через молчаливое упорядочение способа, каким вообще *надо* относиться к смерти. Уже "мысли о смерти" считаются в публичности трусливым страхом, нестойкостью присутствия и мрачным бегством от мира. *Люди не дают хода мужеству перед ужасом смерти.* Господство публичной истолкованности среди людей решило уже и о настроении, каким должно определяться отношение к смерти. В ужасе перед смертью присутствие выходит в предстояние самому себе как врученное не-обходимой возможности. Люди озабочиваются превращением этого ужаса в страх перед наступающим событием. Ужас, в качестве страха сделанный двусмысленным, выдается сверх того за слабость, какой не смеет знать уверенное в себе присутствие. Что по безмолвному приговору людей "пристойно", так это равнодушное спокойствие перед тем "обстоятельством", что человек смертен. Формирование такого "возвышенного" равнодушия *отчуждает* присутствие от его наиболее своей, безотносительной бытийной способности.

Искушение, успокоенность и отчуждение характеризуют однако бытийный способ *падения*. Обыденное бытие к смерти есть как падающее постоянное *бегство от нее*. Бытие *к* концу имеет модус перетолковывающего, несобственно понимающего и прячущего *уклонения от него*. Что присутствие, всегда свое, фактично всегда уже умирает, т.е. существует в бытии к своему концу, этот факт оно утаивает себе тем, что переделывает смерть в обыденно происходящий смертный случай у других, в любом случае лишь яснее удостоверяющий нам, что "сам ты" еще ведь "жив". Падающим бегством *от* смерти повседневность присутствия свидетельствует однако, что сами люди тоже всегда уже определены *как бытие к смерти*, даже когда не движутся отчетливо в "мыслях о смерти". *Для присутствия в его средней повседневности дело тоже по-*

---

[1] *Л.Н.Толстой* в своем рассказе "Смерть Ивана Ильича" изобразил феномен потрясения и провала этого "люди умирают".

стоянно идет об этой, самой своей, безотносительной и не-обходимой способности быть, пусть лишь в модусе обеспечения бестревожного равнодушия перед *крайней возможностью его экзистенции.*

Установление повседневного бытия к смерти дает вместе с тем ориентиры для попытки заручиться, через более подробную интерпретацию падающего бытия к смерти как уклонения *от нее*, полным экзистенциальным понятием бытия к концу. На *от-чего бегства,* сделанном феноменально достаточно видимым, должен удаться феноменологический набросок того, как уклоняющееся присутствие само понимает свою смерть[1].

§ 52. Повседневное бытие к концу и полное экзистенциальное понятие смерти

Бытие к концу было в экзистенциальной прорисовке определено как наиболее своя, безотносительная и не-обходимая бытийная способность. Экзистирующее бытие к этой возможности ставит себя перед прямой невозможностью экзистенции. За этой казалось бы пустой характеристикой бытия к смерти приоткрылась далее конкретность этого бытия в модусе повседневности. В меру существенной для этой последней тенденции падения бытие к смерти показало себя прячущим уклонением от нее. Если прежде разыскание от формальной разметки онтологической структуры смерти выходило на конкретный анализ повседневного бытия к концу, то теперь в обратном порядке через дополняющую интерпретацию повседневного бытия к концу надлежит получить полное экзистенциальное понятие смерти.

Экспликация повседневного бытия к смерти держалась толков людей: человек все-таки смертен, но пока еще он не умирает. До сих пор было интерпретировано только это "человек смертен" как таковое. Во "все-таки, но пока еще нет" повседневность признает что-то вроде *достоверности* смерти. Никто не сомневается в том, что человек смертен. Но это "несомнение" не обязательно должно хранить в себе уже и *всю* удостоверенность, отвечающую тому, в качестве чего смерть в смысле охарактеризованной отличительной возможности вдвинута в присутствие. Обыденность остается пребывать при этом двусмысленном признании "достоверности" смерти — чтобы ее, еще

---

[1] Ср. отн. этой методической возможности сказанное при анализе ужаса § 40, с. 184.

больше скрывая умирание, ослабить и брошеность в смерть себе облегчить.

Прячущее уклонение от смерти *собственно не* может по своему смыслу быть "уверено" в смерти и все же оно *уверено*. Как обстоит дело вокруг "достоверности смерти"?

Быть-уверенным в сущем значит: *принимать* его как истинное за истину. Но истинность означает открытость сущего. А открытость основана онтологически в исходнейшей истинности, разомкнутости присутствия[1]. Присутствие как разомкнуто-размыкающее и открывающее сущее по сути имеет свое бытие "в истине". *Но достоверность основана в истине или равноисходно принадлежит к ней.* Выражение "достоверность" имеет подобно термину "истина" двоякое значение. Исходно истинность означает то же что размыкание как поведение присутствия. Ее производное отсюда значение имеет в виду раскрытость сущего. Соответственно достоверность означает исходно то же что бытие-уверенным как вид бытия присутствия. В производном же значении и сущее, в котором присутствие может быть уверено, называется "достоверным".

Один из модусов достоверности *убежденность*. В ней присутствие позволяет себе определять свое понимающее бытие к вещи единственно через победу ее открытости (истины). Принятия-за-истину как держания-себя-в-истине достаточно, когда оно основано в сам*о*м открытом сущем и в качестве бытия к так открытому сущему стало в плане своей соразмерности ему прозрачно для себя. Ничего подобного нет в произвольном измышлении о сущем, соотв. в голом "воззрении" на него.

Достаточность принятия-за-истину соразмеряется с заявкой на истинность, к которой оно принадлежит. Заявка бывает оправдана способом бытия размыкаемого сущего и направленностью размыкания. С разнообразием сущего и соразмерно ведущей тенденции и размаху размыкания меняется образ истины и с ним достоверность. Настоящее рассмотрение остается ограничено анализом удостоверившегося-бытия относительно смерти, представляющего в конечном счете отличительную *достоверность присутствия*.

Обыденное присутствие большей частью прячет с*а*мую свою, безотносительную и не-обходимую возможность своего бытия. Эта фактичная тенденция скрытия подтверждает тезис: присутствие как фак-

---

[1] Ср. § 44, с. 212 слл., особ. с. 219 слл.

тичное существует в "неистине"[1]. Тогда достоверность, принадлежащая такому скрытию бытия к смерти, должна быть неадекватным принятием-за-истину, а не скажем неудостоверенностью в смысле сомнения. Неадекватная достоверность держит то, в чем уверена, в скрытости. Когда "люди" понимают смерть как встречающее в мире событие, то относящаяся сюда достоверность не затрагивает бытия к концу.

Говорят: достоверно, что "та", смерть, придет. *Люди* говорят это, упуская, что, чтобы мочь быть уверенным в смерти, свое присутствие всегда само должно увериться в *са*мой своей безотносительной возможности быть. Люди говорят, смерть неминуема, вселяя этим в присутствие мнимость, будто оно *само* уверено в своей смерти. А где основание обыденной уверенности? Явно не в голом взаимном уговаривании. Есть ведь каждодневный опыт "умирания" других. Смерть есть неоспоримый "опытный факт".

Способ, каким повседневное бытие к смерти понимает так основанную достоверность, выдает себя, когда оно пытается, даже критически осторожно и значит все же адекватно, "думать" о смерти. Все люди, насколько известно, "умирают". Смерть для каждого человека в высшей степени правдоподобна, но все же не "абсолютно" достоверна. Беря строго, смерти можно приписать все-таки "лишь" *эмпирическую* достоверность. Она необходимо уступает высшей достоверности, аподиктической, какой мы достигаем в известных областях теоретического познания.

В этом "критическом" определении достоверности смерти и ее предстояния обнажается ближайшим образом опять характерное для обыденности непризнание бытийного рода присутствия и принадлежащего ему бытия к смерти. *Что уход из жизни как случающееся событие "лишь" эмпирически достоверен, не решает о достоверности смерти.* Смертные случаи могут быть фактичным поводом для того, чтобы присутствие сперва вообще стало внимательно к смерти. Оставаясь при названной эмпирической достоверности, присутствие однако вовсе не способно удостовериться в смерти как она "есть". Хотя в публичности людей присутствие "ведет речь" по видимости только об этой "эмпирической" достоверности смерти, *по сути* оно *все же не* держится исключительно и первично за бывающие случаи смерти. *Уклоняясь от своей смерти,*

---

[1] Ср. § 44b, с. 222.

повседневное бытие к концу тоже все-таки уверено в смерти иначе, чем самому ему в чисто теоретическом рассуждении хотелось бы заметить. Это “иначе” повседневность обычно от себя прячет. Она не рискует стать тут себе прозрачной. В описанном обыденном настроении, в “ужасно” озабочивающем, видимо далеком от ужаса возвышении над достоверной “эмпирией” смерти, повседневность признает за ней достоверность “высшую” чем лишь эмпирическая. Люди *знают* о верной смерти и все же “существуют” собственно без уверенности в своей. Падающая обыденность присутствия знает достоверность смерти и все же от уверенного в ней *бытия* уклоняется. Но из того, от чего оно уклоняется, это уклонение феноменально подтверждает, что смерть требует осмысления как наиболее своя, безотносительная, не-обходимая, *верная* возможность.

Говорят: смерть на*верное* придет, но пока еще нет. Этим “но...” люди отказывают смерти в достоверности. “Пока что еще нет” не голое негативное высказывание, но самотолкование людей, каким они отсылают себя к тому, что ближайшим образом еще остается для присутствия доступно и способно озаботить. Повседневность настаивает на настоятельности озаботившего и скидывает оковы упадочных, “бездеятельных мыслей о смерти”. Ее оттесняют на “когда-то потом”, а именно апеллируя к так называемому “здравому смыслу”. Так л ю д и прячут то своеобразное в достоверности смерти, *что она возможна в каждое мгновение*. Вместе с достоверностью смерти идет *неопределенность* ее к о г д а. Повседневное бытие к смерти уклоняется от этого тем, что придает ей определенность. Определенность тут однако не может означать высчитывания момента ухода из жизни. От такой определенности присутствие скорее бежит. Неопределенность верной смерти обыденное озабочение вводит для себя в определенность тем, что вклинивает перед ней обозримые неотложности и возможности ближайших будней.

Скрытием неопределенности задета однако и достоверность. Так скрадывается особеннейшая черта возможности смерти: верная и притом неопределенная, т.е. каждый момент возможная.

Полная интерпретация обыденной речи л ю д е й о смерти и ее способе вступать в присутствие навела на черты достоверности и неопределенности. Полное экзистенциально-онтологическое понятие смерти дает теперь очертить себя в следующих определениях: *смерть как конец присутствия есть наиболее своя, безотносительная, достоверная и в качестве таковой неопределенная, не-обходимая*

возможность присутствия. Как конец *присутствия* смерть *есть* в бытии этого сущего *к* своему концу.

Очерчивание экзистенциальной структуры бытия к концу служит разработке такого способа бытия присутствия, в каком оно *как присутствие* способно быть *целым*. Что уже и обыденное присутствие *есть* тоже *к* своему концу, т.е. постоянно, хоть и "бегло", разбирается со своей смертью, показывает, что этот конец, замыкающий и обусловливающий собою целость, не есть нечто, к чему присутствие приходит лишь напоследок при своем уходе из жизни. В присутствие как сущее к своему концу всегда уже втянуто то крайнее е щ е - н е его самого, до которого располагаются все другие. Потому формальное заключение от е щ е - н е присутствия, да еще онтологически неадекватно интерпретированного как недостача, к его неполноте неверна. *Феномен е щ е - н е, выведенный из в п е р ё д - с е б я, подобно структуре заботы вообще, настолько не довод против возможности экзистентного бытия-целым, что это в п е р ё д - с е б я впервые только и делает возможным такое бытие к концу.* Проблема возможного бытия-целым сущего, какое мы всегда сами есть, оправданна, если забота как основоустройство присутствия "взаимосвязана" со смертью как крайней возможностью этого сущего.

Вопрос остается между тем, довольно ли эта проблема уже и разработана. Бытие к смерти основано в заботе. Как брошеное бытие-в-мире присутствие всегда уже вверено своей смерти. Сущее к своей смерти, оно умирает фактично, причем постоянно, пока не пришло к своему уходу из жизни. Присутствие умирает фактично, значит вместе с тем, что оно в своем бытии к смерти всегда уже так или так решилось. Обыденное падающее уклонение *от* нее есть *несобственное* бытие *к* смерти. Несобственность имеет основанием возможную собственность[1]. Несобственностью отмечен способ быть, в какой присутствие может вложить себя и чаще всегда вложило, но в какой оно не обязательно и постоянно должно себя вложить. Поскольку присутствие экзистирует, оно определяется как сущее, какое оно есть, всегда из возможности, какая оно само *есть* и какую понимает.

Способно ли присутствие его наиболее свою, безотносительную и не-обходимую, достоверную и как таковую неопределенную воз-

---

[1] О несобственности присутствия говорилось § 9, с. 42 слл., § 27, с. 130, и особ. § 38, с. 175 слл.

можность также *собственно* и *понимать*, т.е. держаться в собственном бытии к своему концу? Пока это собственное бытие к смерти не выявлено и не определено онтологически, на экзистенциальной интерпретации бытия к концу лежит существенный изъян.

Собственное бытие к смерти означает экзистентную возможность присутствия. Эта онтическая бытийная способность должна быть опять же возможна онтологически. В чем экзистенциальные условия этой возможности? Как сделать ее саму доступной?

§ 53. Экзистенциальный набросок собственного бытия к смерти

Фактично присутствие ближайшим образом и большей частью держится в несобственном бытии к смерти. Как можно "объективно" характеризовать *собственное* бытие к смерти, если присутствие в конечном счете никогда не вступает в отношение к своему концу или если это собственное бытие по своему смыслу должно оставаться тайной для других? Не фантастическое ли предприятие набросок экзистенциальной возможности столь проблематичной экзистентной способности быть? Что нужно, чтобы такой набросок вышел за рамки просто сочиненной, произвольной конструкции? Предлагает ли само присутствие ориентиры для этого наброска? Удастся ли вывести основания его феноменальной правомерности из самого присутствия? Может ли поставленная теперь онтологическая задача взять от предыдущего анализа присутствия наметки, которые введут ее замысел в надежную колею?

Было фиксировано экзистенциальное понятие смерти и тем самым то, к чему должно уметь отнестись собственное бытие к концу. Далее было характеризовано несобственное бытие к смерти и тем воспретительно размечено, каким собственное бытие к смерти *не* может быть. С этими позитивными и воспретительными ориентирами должен дать набросать себя экзистенциальный строй собственного бытия к смерти.

Присутствие конституируется разомкнутостью, т.е. расположенным пониманием. *Собственное* бытие к смерти *не* может *уклоняться* от наиболее своей, безотносительной возможности, в этом бегстве ее *скрывать* и *перетолковывать* для понятливости людей. Экзистенциальный набросок собственного бытия к смерти должен поэтому выявить моменты такого бытия, конституирующие его как понимание смерти в смысле небеглого и непрячущего бытия к означенной возможности.

Ближайшим образом надо обозначить бытие к смерти как *бытие к возможности*, а именно к отличительной возможности самого присутствия. Бытие к возможности, т.е. к возможному, может значить: нацеленность на возможное как озабочение его осуществлением. В области подручного и наличного подобные возможности встречают постоянно: достижимое, овладеваемое, проходимое и т.п. Озаботившаяся нацеленность на возможное имеет тенденцию *уничтожать возможность* возможного, делая его доступным. Но озабочивающееся введение в действие подручных средств (как изготовление, предоставление, переделка и т.д.) всегда лишь относительно, поскольку осуществленное, и именно оно, тоже имеет все еще бытийный характер имения-дела. Оно остается, хотя и осуществленное, как действительное чем-то возможным для... с чертами для-того-чтобы. Настоящий анализ призван только сделать ясным, как озабочивающаяся нацеленность относится к возможному: не тематически-теоретически рассматривая возможное как возможное, тем более в аспекте его возможности как такой, но так, что она усматривающе смотрит *мимо* возможного на его для-чего-возможность.

Разбираемое бытие к смерти явно не может иметь черт озаботившейся нацеленности на ее осуществление. Во-первых смерть как возможное есть не возможное подручное или наличное, но бытийная возможность *присутствия*. А потом, озабочение осуществлением этого возможного должно было бы означать ускорение ухода из жизни. Этим присутствие как раз отнимало бы у себя почву для экзистирующего бытия к смерти.

Если тогда бытием к смерти подразумевается не ее "осуществление", то это не может означать: застыть при конце в его возможности. Подобная позиция состояла бы в "мыслях о смерти". Такое поведение взвешивает возможность, когда и как она пожалуй могла бы осуществиться. Эти думы о смерти правда не отнимают у нее совсем ее характера возможности, ее обдумывают все же как надвигающуюся, но они конечно ослабляют его через вычисляющее желание распорядиться смертью. Как возможное она должна как можно меньше казать от своей возможности. В бытии к смерти наоборот, коль скоро оно имеет понимая разомкнуть означенную возможность как *таковую*, возможность должна быть понята неослабленно *как возможность, как возможность* развернута и в обращенности к ней *как возможность выдержана.*

К возможному в его возможности присутствие обращено однако в *ожидании*. Для сосредоточенности на нем возможное в его

"да ли, нет ли или все же наконец" способно встретить нестесненным и неурезанным. Но не попадает ли анализ с феноменом ожидания в тот же род бытия к возможному, который уже обозначился в озаботившейся нацеленности на нечто? Всякому ожиданию его возможное понятно и "дано" в свете того, будет оно все-таки действительно налично и когда и как. Ожиданию не только случается быть отводом глаз от возможного к его возможному осуществлению, но оно по сути есть *ожидание такового.* В ожидании тоже лежит отскок от возможного и вступление в действительное, ради которого ожидается ожидаемое. От действительного и к нему возможное втягивается ожиданием в действительное.

Но бытие к возможности как бытие к смерти явно будет к *ней* относиться так, что она раскроется в этом бытии и для него *как возможность.* Это бытие к возможности мы схватываем терминологически как *заступание в возможность.* Не таит ли это поведение в себе приближения к возможному и не всплывает ли с этой близостью возможного его осуществление? Это приближение не переходит однако в озаботившееся доставление действительного, а просто в понимающем подступании-ближе возможность возможного становится "больше". *Ближайшая близость бытия к смерти как возможности от действительной смерти так далека, как только возможно.* Чем обнаженнее понята эта возможность, тем чище понимание вникает в нее *как в возможность невозможности экзистенции вообще.* Смерть как возможность не дает присутствию ничего для "осуществления" и ничего, чем оно как действительное само могло бы *быть.* Она есть возможность невозможности всякого отношения к..., всякого экзистирования. В заступании в эту возможность она становится "всё больше", т.е. обнажается как такая, которая вообще не знает меры, никакого больше или меньше, знаменуя возможность безмерной невозможности экзистенции. По своему существу эта возможность не предлагает никакой опоры, чтобы на что-то напрячься, "расписать" себе возможное действительное и на том возможность забыть. Бытие к смерти как заступание в возможность прежде всего *делает возможной* эту возможность и как такую ее высвобождает.

Бытие к смерти есть заступание в способность быть *того* сущего, чей способ быть есть само заступание. В заступающем развертывании этой бытийной способности присутствие размыкает себя себе самому в плане своей крайней возможности. Но бросить себя на самую свою способность быть значит: уметь самому понимать в бытии

так раскрывшегося сущего: экзистировать. Заступание оказывается возможностью понимания *наиболее своей* крайней способности быть, т.е. возможностью *собственной экзистенции*. Ее онтологическое устройство должно проявиться с установлением конкретной структуры заступания в смерть. Как осуществить феноменальное очерчивание этой структуры? Очевидно так, что мы определим черты заступающего размыкания, должные к нему принадлежать, чтобы оно сумело стать чистым пониманием с*а*мой своей безотносительной, не-обходимой, верной и как таковой неопределенной возможности. Надо снова заметить, что понимать первично значит не: глазеть на смысл, но понимать в бытийной способности, развертывающейся в наброске[1].

Смерть есть *самая своя* возможность присутствия. Бытие к ней размыкает присутствию его *самую свою* способность быть, где дело идет прямо о бытии присутствия. Здесь присутствию может стать ясно, что в этой отличительной возможности самого себя оно оказывается оторвано от л ю д е й, т.е. заступая всегда уже может вырваться от них. Но понимание этого "может" лишь обнажает фактичную затерянность в повседневности человеко-самости.

Наиболее своя возможность *безотносительна*. Заступание дает присутствию понять, что способность быть, в которой речь идет о его с*а*мом своем бытии, оно имеет принять единственно от себя самого. Смерть не индифферентно лишь "принадлежит" своему присутствию, но *обращена* к нему *как одинокому*. Безотносительность смерти, понятая в заступании, уединяет присутствие в нем самом. Это одиночество есть способ размыкания "вот" для экзистенции. Оно обнаруживает, что всякое бытие при озаботившем и всякое событи*е* с другими отказывает, когда речь идет о с*а*мой своей способности быть. Присутствие только тогда может быть *собственно оно само*, когда само от себя делает себя к тому способным. Отказ озабочения и заботливости однако никак не означает отгороженности этих способов присутствия от собственного бытия-самости. Как сущностные структуры конституции присутствия они тоже принадлежат к условию возможности экзистенции вообще. Присутствие есть собственно оно само лишь поскольку оно бросает себя *как* озаботившееся бытие при... и заботливое бытие с... первично на с*а*мую свою способность быть, а не на возможность человеко-самости. Заступание в безотносительную возможность вталкивает заступающее в нее

---

[1] Ср. § 31, с. 142 слл.

сущее в возможность исходя из самого себя принять *са*мое свое бытие от самого себя.

Наиболее своя, безотносительная возможность *не-обходима.* Бытие к ней заставляет присутствие понять, что в крайней возможности экзистенции ему предстоит себя сдать. Заступание однако не уступает не-обходимости, как несобственное бытие к смерти, но *высвобождает* себя *для* нее. Заступающее выступание-свободным *для* своей смерти избавляет от затерянности в случайно навязавшихся возможностях, а именно так, что впервые дает собственно понять и избрать фактичные возможности, располагающиеся прежде необходимой. Заступание размыкает экзистенции как крайнюю возможность задачу самости и разбивает так всякое окаменение в достигнутой экзистенции. Присутствие охранено в заступании от того чтобы застрять позади себя самого и понятой способности быть и "стать слишком старым для своих побед" (Ницше). Свободное для наиболее своих, определившихся из *конца*, т.е. понятых как *конечные* возможностей, присутствие пресекает опасность не признать, из своего конечного разумения экзистенции, превосходящие его экзистентные возможности других или лжетолкованием сузить их до своих – чтобы уйти так от наиболее своей фактичной экзистенции. Как безотносительная возможность смерть уединяет лишь чтобы в качестве не-обходимой сделать присутствие как событи*е* понимающим для бытийной способности других. Поскольку заступание в необходимую возможность размыкает также и все располагающиеся прежде нее возможности, в нем лежит возможность экзистентного предвосхищения *целого* присутствия, т.е. возможность экзистировать как *способность быть-целым.*

Самая своя, безотносительная и не-обходимая возможность *достоверна.* Способ *быть* уверенным в ней определяется из отвечающей ей истины (разомкнутости). Верная возможность смерти однако как возможность размыкает присутствие лишь так, что оно, заступая в нее, *делает* для себя *возможной* эту возможность как наиболее свою способность. Разомкнутость возможности основана в заступающем позволении ее. Держания себя в этой истине, т.е. уверенного бытия в размыкаемом, требует по-настоящему лишь заступание. Достоверность смерти не может быть вычислена из констатации встречающихся смертных случаев. Она вообще содержится не в истине наличного, которое в плане своей открытости всего чище встречается простому вглядывающемуся допущению-до-встречи сущего самого по себе. Присутствие должно прежде потерять себя в обстоя-

тельствах – что может быть особой задачей и возможностью заботы, – чтобы добиться чистой объективности, т.е. безразличия аподиктической очевидности. Если бытие-уверенным в отношении смерти не имеет такого характера, то это не значит, что оно находится на более низкой ступени чем та очевидность, но: *оно вообще не принадлежит к порядку степеней очевидности о наличном.*

Уверенность в истине смерти – смерть *есть* всегда лишь своя – являет другой род и более исходна чем любая достоверность внутримирно встречного сущего или формальных предметов; ибо это уверенность в бытии-в-мире. Как таковая она захватывает не *одну* лишь определенную установку присутствия, но его в полной собственности его экзистенции[1]. В заступании присутствие впервые способно заручиться самым своим ему бытием в его не-обходимой целости. Поэтому очевидность непосредственной данности переживаний, Я и сознания неизбежно должна отставать от достоверности, заключенной в заступании. И именно не потому что соответствующий род восприятия будто бы нестрог, но потому что он в принципе не может быть уверен *в истине* (разомкнутости) того, что он по сути хочет "иметь при себе" как истинное: присутствия, какое я сам *есмь* и каким как бытийная способность могу быть собственно лишь заступая.

Самая своя, безотносительная, не-обходимая и верная возможность в плане своей достоверности *неопределенна.* Как заступание размыкает эту черту отличительной возможности присутствия? Как заступащее понимание бросает себя на известную способность быть, постоянно возможную, причем то к о г д а, в каком прямая невозможность экзистенции станет возможна, оказывается постоянно неопределенным? Заступая в неопределенно верную смерть, присутствие открывается возникающей из самого его в о т постоянной *угрозе.* Бытие к концу должно держать себя в ней и настолько не может ее приглушить, что должно наоборот развертывать неопределенность достоверности. Как экзистенциально возможно генуинное размыкание этой постоянной угрозы? Всякое понимание расположено. Настроение ставит присутствие перед брошеностью его "так-вот-оно-есть"[2]. *Но расположение, способное держать открытой постоянную и прямую, поднимающуюся из наиболее своего одинокого бытия присутствия угрожаемость самого себя, есть*

---

[1] Ср. § 62, с. 305 слл.

[2] Ср. § 29, с. 134 слл.

ужас[1]. В нем присутствие расположено *перед* ничто возможной невозможности его экзистенции. Ужас ужасается *за* способность-быть так определившегося сущего и размыкает тем его крайнюю возможность. Поскольку заступание совершенно уединяет присутствие и в этом одиночестве его самости дает ему удостовериться в целости его способности-быть, к этому самопониманию присутствия из его основания принадлежит основорасположение ужаса. Бытие к смерти есть сущностно ужас.* Безобманное, хотя "лишь" косвенное свидетельство тому дает характеризованное бытие к смерти, когда оно извращает ужас в трусливый страх и преодолением последнего демонстрирует свою трусость перед ужасом.

Характеристика экзистенциально набросанного собственного бытия к смерти позволяет подытожить себя так: *заступание обнажает присутствию затерянность в человеко-самости и ставит его перед возможностью, без первичной опоры на озаботившуюся заботливость, быть самим собой, но собой в страстной, отрешившейся от иллюзий людей, фактичной, в себе самой уверенной и ужасающейся свободе к смерти.*

Все принадлежные бытию к смерти связи с полным содержанием означенной крайней возможности присутствия сходятся на том, чтобы открыть, развернуть и закрепить конституированное ею заступание как допущение этой возможности. Экзистенциально набрасывающий очерк заступания дал видеть *онтологическую* возможность экзистентно собственного бытия к смерти. Тем самым тогда всплывает возможность умения присутствия быть собственно целым - *но все же лишь как онтологическая возможность*. Правда экзистенциальный набросок заступания держался достигнутых ранее структур присутствия и давал присутствию как бы самому бросить себя на эти возможности, без предъявления ему и навязывания "извне" "содержательного" идеала экзистенции. И тем не менее это экзистенциально "возможное" бытие к смерти экзистентно остается фантастическим запросом. Онтологическая возможность собственной способности присутствия быть целым до тех пор не значит ничего, пока соответствующая онтическая способность быть не документирована из самого присутствия. Бросает ли когда себя присутствие фактично на такое бытие к смерти? Да и просто *требует* ли оно из основы *са*мого своего бытия такой способности собственного бытия, какая обусловлена заступанием?

[1] Ср. § 40, с. 184 слл.

До ответа на эти вопросы надо расследовать, *дает* ли присутствие *вообще,* и каким образом, из самого своего ему умения быть *свидетельство* возможной *собственности* своей экзистенции, а именно так, чтобы не только заявлять ее как *экзистентно* возможную, но самому от себя ее *требовать.*

Зависший вопрос о собственной целости бытия присутствия и его экзистенциального устройства только тогда будет перенесен на выверенную феноменальную почву, когда сможет держаться засвидетельствованной самим присутствием собственности своего бытия. Если удастся феноменологически вскрыть подобное свидетельство и засвидетельствованное в нем, то снова поднимется проблема, *состоит ли набросанное пока лишь в его онтологической возможности заступание в смерть в сущностной взаимосвязи с засвидетельствованной собственной способностью-быть.*

Вторая глава

Присутствиеразмерное свидетельство собственной способности быть и решимость

§ 54. Проблема засвидетельствования собственной экзистентной возможности

Искомое – собственная бытийная способность присутствия, засвидетельствуемая в ее экзистентной возможности им самим. Это свидетельство должно само прежде дать себя найти.* Оно будет, если оно призвано "дать понять" присутствию его само в его возможной собственной экзистенции, иметь свои корни в бытии присутствия. Феноменологическое выявление такого свидетельства включает в себя поэтому демонстрацию его происхождения из бытийного устройства присутствия.

Свидетельство должно дать понять собственную *способность быть самим собой.* Выражением "самость" мы отвечаем на вопрос о *кто* присутствия[1]. Самость присутствия была формально определена как *способ экзистирования,* т.е. не как наличное сущее. Кто присутствия чаще не *я сам,* но человеко-самость. Собственное бытие-самостью определяется как экзистентная модификация людей, подлежащая экзистенциальному очерчиванию[2]. Что лежит в этой модификации и каковы онтологические условия ее возможности?

---

[1] Ср. § 25, с. 114 слл.

[2] Ср. § 27, с. 126 слл., особ. с. 130.

С потерянностью в людях о ближайшем фактичном умении присутствия быть – о задачах, правилах, масштабах, настоятельности и размахе озаботившегося-заботливого бытия-в-мире – всегда уже решено. Овладение этими бытийными возможностями люди с присутствия всегда уже сняли. Люди даже утаивают совершённое ими молчаливое избавление от отчетливого *выбора* этих возможностей. Остается неопределенным, кто "собственно" выбирает. Эту невыбирающую ничью тоже-захваченность, через какую присутствие увязает в несобственности, можно опрокинуть только так, что присутствие намеренно вернет себя из потерянности в людях назад к самому себе. У этого возвращения однако должен быть *тот* способ бытия, *через упущение какого* присутствие потерялось в несобственности. Возвращение себя назад из людей, т.е. экзистентное модифицирование человеко-самости в *собственное* бытие-самостью, должно происходить как *наверстание выбора*. Но наверстание выбора означает *избрание этого выбора*, решимость на способность быть из своей самости. В избрании выбора присутствие впервые *позволяет себе* свою собственную способность быть.*

Но поскольку оно *потеряно* в людях, ему надо себя прежде *найти*. Чтобы *себя* вообще найти, оно должно быть себе самому в своей возможной собственности "показано". Присутствие требует засвидетельствования той способности-быть-собой, какая оно в *возможности* всегда уже *есть*.

Что в нижеследующей интерпретации задействовано как такое свидетельство, есть обыденное самотолкование присутствия, знакомое как *голос совести*[1]. Что "реальность" совести оспоривают, ее функцию инстанции для экзистенции присутствия оценивают разно и "говоримое" ею толкуют многосложно, могло бы только тогда склонить к отказу от этого феномена, когда "сомнительность" этого факта, соотв. его толкования, не *доказывала* бы как раз, что здесь перед нами *исходный* феномен присутствия. Последующий анализ ставит совесть в тематическое предвзятие чисто экзистенциального разыскания** с фундаментально-онтологической целью.

Сначала надо проследить совесть назад до ее экзистенциальных основ и структур и показать *как* феномен присутствия при удержа-

---

[1] Предыдущие и нижеследующие соображения были в тезисной форме сообщены по случаю марбургского публичного доклада (июль 1924) о понятии времени.

нии за этим сущим его полученного до сих пор бытийного устройства. Так поставленный онтологический анализ совести лежит до психологической дескрипции совестных переживаний и их классификации, равно как вне биологического "объяснения", т.е. ликвидации, феномена. Но не меньше его отстояние от теологического растолкования совести или тем более от привлечения этого феномена для доказательств Бога или "непосредственного" осознания Бога.

Вместе с тем при этом ограниченном исследовании совести его результат не надо также ни преувеличивать, ни подгонять под искаженные запросы и принижать. Совесть как феномен присутствия не случайная и спорадическая наличная эмпирическая данность. Она "*есть*" только в способе присутствия быть и заявляет себя как факт всегда лишь с фактичной экзистенцией и в ней. Требование "индуктивного эмпирического доказательства" для "эмпирической реальности" совести и правомерности ее "голоса" покоится на онтологическом извращении феномена. То же извращение разделяет однако и всякая высокомерная критика совести как лишь временами случающейся, а не "универсально установленной и установимой эмпирии". Под такие аргументы и контраргументы факт совести вообще не дает себя подвести. Это не изъян, но лишь примета его онтологической инородности на фоне мироокружно наличного.

Совесть дает "что-то" понять, она *размыкает*. Из этой формальной характеристики возникает рекомендация включить этот феномен в *разомкнутость* присутствия. Это фундаментальное устройство сущего, которое всегда мы сами, конституируется расположением, пониманием, падением и речью. Более пристальный анализ совести обнажает ее как *зов*. Зов модус *речи*. Зов совести имеет характер *призыва* присутствия к его наиболее своей способности быть самим собой, причем в модусе *взывания* к его наиболее своему бытию-виновным.

Эта экзистенциальная интерпретация лежит неизбежно далеко от обыденной онтической понятности, хотя и выявляет онтологические основания того, что расхожее толкование совести в известных границах всегда понимало и как "теорию" совести довело до концепта. Соответственно экзистенциальная интерпретация нуждается в выверке через критику расхожего толкования совести. Из выявленного феномена можно извлечь, насколько он свидетельствует о собственной способности присутствия быть. Зову совести отвечает возможное слышание. Понимание вызова раскрывается

как *воля иметь совесть*. В этом феномене однако лежит то искомое экзистентное избрание выбора быть самим собой, которое мы, соответственно его экзистенциальной структуре, называем *решимостью*. Членение анализов этой главы тем самым задано: экзистенциально-онтологические основания совести (§ 55); зовущий характер совести (§ 56); совесть как зов заботы (§ 57); понимание призыва и вина (§ 58); экзистенциальная интерпретация совести и расхожее толкование совести (§59); экзистенциальная структура засвидетельствованной в совести собственной способности-быть (§ 60).

§ 55. Экзистенциально-онтологические основания совести*

Анализ** совести отправляется от индифферентной черты, выявимой на этом феномене: что он неким образом дает нечто понять. Совесть размыкает и принадлежит тем самым к кругу экзистенциальных феноменов, конституирующих *бытие* *вот* как разомкнутость[1]. Были разобраны наиболее общие структуры расположения, понимания, речи и падения. Если мы вводим совесть в эту феноменальную взаимосвязь, то дело не идет о схематическом приложении полученных там структур к особому "случаю" размыкания присутствия. Интерпретация совести скорее не просто продолжит предыдущий анализ разомкнутости вот, но охватит его исходнее в виду собственного бытия присутствия.

Через разомкнутость сущее, которое мы именуем присутствием, существует в возможности *быть* своим вот. Вместе со своим миром оно присутствует для самого себя, а именно ближайшим образом и большей частью так, что разомкнуло себе способность быть исходя из озаботившего "мира". Бытийная способность, в качестве какой экзистирует присутствие, всегда уже предоставила себя определенным возможностям. И это потому, что оно есть брошеное сущее, каковая брошеность более или менее отчетливо и убедительно разомкнута через настроенность. К расположению (настроению) принадлежит равноисходно понимание. Через это присутствие "знает",*** *как* оно с ним самим обстоит, коль скоро оно бросило себя на возможности самого себя, соотв. позволило преподать таковые себе через их публичную растолкованность, растворяясь в людях. Это преподание однако делается экзистенциально возможным через то, что присутствие как понимающее

---

[1] Ср. §§ 28 слл., с. 130 слл.

событие способно *слушать** других. Теряя себя в публичности людей и их толков, оно *прослушивает*, слушаясь человеко-самости, свою самость. Если присутствие может уметь вернуться — и именно через себя самого — из этой потерянности прослушания себя, то оно должно себя сперва уметь найти, само себя, которое себя прослушало и прослушивает, *прислушиваясь* к людям. Это прислушивание должно быть сломлено, т.е. ему от самого присутствия должна быть дана возможность такого слышания, каким то прерывается. Возможность такого прерывания лежит в позванности без посредников. Зов прерывает прослушавшее себя прислушивание присутствия к людям, когда соответственно своему характеру зова пробуждает слышание, имеющее все черты противоположные слушанию в потерянности. Если последнее захвачено "шумом" многообразной двусмысленности каждодневно "новых" толков, зов должен звать бесшумно, недвусмысленно, без зацепок для любопытства. ***Что дает понять, зовя таким образом, есть совесть.***

Зов мы берем как модус речи. Ею артикулируется понятность. Характеристика совести как зова никоим образом не только "образ", наподобие скажем *кантовского* представления совести судебной палатой. Мы не должны только упустить, что для речи и стало быть также зова озвучание голосом не существенно. Всякое проговаривание и "окликание" заранее уже предполагает речь[1]. Если обыденному толкованию известен "голос" совести, то здесь мыслится не столько озвучание, фактично никогда не обнаруживаемое,** но "голос" воспринимается как давание-понять. В размыкающей тенденции зова лежит момент удара, внезапного потрясения.*** Зовут из дали в даль. Зовом задет, кого хотят возвратить назад.****

С этой характеристикой совести однако очерчен только еще феноменальный горизонт для анализа ее экзистенциальной структуры. Феномен не сравнивается с зовом, но понимается как речь из конститутивной для присутствия разомкнутости. Рассмотрение с самого начала избегает пути, ближайшим образом напрашивающегося для интерпретации совести: совесть возводят к какой-то одной из психических способностей, рассудку, воле или чувству, или объясняют ее как смешанное производное из них. Перед лицом феномена в роде совести***** онтологически-антропологическая

---

[1] Ср. § 34, с. 160 слл.

недостаточность свободнопарящей рамки классифицированных психических способностей или личностных актов бросается в глаза[1].

§ 56. Зовущий характер совести

К речи принадлежит о-чем речи. Она дает о чем-то разъяснение, и это в определенном аспекте. Из того, о чем таким образом идет речь, она черпает то, что она всякий раз как эта речь говорит, говоримое как таковое. В речи как сообщении оно делается доступно соприсутствию других, большей частью на пути озвучания в языке.

О чем идет речь в зове совести, т.е. что здесь вызванное? По-видимому само присутствие. Этот ответ так же неоспорим как неопределенен. Имей зов такую туманную цель, он оставался бы во всяком случае для присутствия поводом прислушаться к нему. К присутствию опять же сущностно принадлежит, что с разомкнутостью его мира оно разомкнуто себе самому, так что оно всегда *себя* уже *понимает*. Зов настигает присутствие в этом обыденно-среднем озаботившемся себя-всегда-уже-понимании. Настигнута зовом человеко-самость озаботившегося события с другими.

---

[1] Помимо интерпретаций совести у *Канта*, *Гегеля*, *Шопенгауэра* и *Ницше* заслуживают внимания: *M.Kähler*, Das Gewissen, первая историческая часть 1878, и статья того же автора в Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche. Далее: *A.Ritschl*, Über das Gewissen, 1876, вновь перепечатано в Gesammelte Aufsätze, Neue Folge 1896, с. 177 слл. И наконец только что вышедшая монография *H.G.Stoker*, Das Gewissen. (Schriften zur Philosophie und Soziologie, издаваемые *Максом Шелером*, т. II.) 1925. Широко поставленное разыскание выводит на свет богатую многосложность совестного феномена, критически характеризует различные возможные способы трактовки феномена и приводит дальнейшую литературу, в отношении истории понятия совести неполную. От данной здесь экзистенциальной интерпретации монография *Штокера* отличается уже в установке и тем самым также в выводах, несмотря на ряд совпадений. *Шт.* с самого начала недооценивает герменевтические условия для "описания" "объективно действительно существующей совести" с. 3. С этим сходится смазывание границ между феноменологией и теологией – к ущербу для обеих. Относительно антропологического фундамента исследования, предпринятого персонализмом *Шелера*, см. настоящий трактат § 10, с. 47 слл. Монография *Шт.* знаменует тем не менее достойный внимания шаг вперед от прежних интерпретаций сознания, но больше объемной трактовкой совестных феноменов и их разветвлений чем выявлением онтологических корней феномена.

И к чему она призывается? К *своей самости.* Не к тому, что присутствие в публичном друг-с-другом значит, может, чем озаботилось, ни тем более к тому, за что оно взялось, во что себя вложило, чему дало себя захватить. Присутствие, какое оно, понятое из мира, есть для других и себя самого, в этом призыве *обойдено.* Зов к самости не принимает отсюда ровно ничего к сведению. Поскольку призвана и приведена к слушанию только *самость* человеко-самости, *человек* распадается. Что зов *обходит* людей и публичную истолкованность присутствия, никоим образом не значит что он их не *задевает.* Именно *обходя* их, он сталкивает человека, пристрастившегося к публичному престижу, в незначимость. Но самость, лишенная в призыве этого пристанища и этого укрытия, приводится зовом к себе самой.

К самости призывается человеко-самость. Хотя и не самость, способная стать для себя "предметом" суждения, не самость возбужденно-любопытствующего и безудержного расчленения своей "внутренней жизни" и не самость "аналитического" размазывания психических состояний и их подоплеки. Призывание самости в человеко-самости не вгоняет ее вовнутрь самой себя, чтобы ей пришлось замкнуться от "внешнего мира". Через всё подобное зов перескакивает и развеивает это, чтобы призвать единственно самость, которая все равно есть не иначе как способом бытия-в-мире.

Как однако должны мы определить *проговариваемое* этой речью? *Что* совесть выкрикивает позванному? Беря строго – ничего. Зов ничего не высказывает, не дает справок о мировых событиях, не имеет что поведать. Всего меньше стремится он к тому чтобы развязать в призванной самости "диалог с собой". Окликнутой самости ничего не *на*-зывается, но она *вызывается* к себе самой, т.е. к ее с*а*мой своей способности быть. Зов, отвечая своей зовущей тенденции, не вводит призываемую самость в "судоговорение", но как призыв к с*а*мой своей *способности* само-бытия он есть вы-(выводящий-"вперед"-)зов присутствия в его собственнейшие возможности.

Зов обходится без всякого озвучания. Он не берет себе даже слова – и всего менее остается при этом туманным и неопределенным. *Совесть говорит единственно и неизменно в модусе молчания.* Так она не только ничего не теряет во внятности, но подталкивает при- и вызванное ею присутствие к умолчанию себя самого. Отсутствие словесной формулировки того, что воззвано в зове,

не вытесняет феномен в неопределенность некоего таинственного голоса, но лишь указывает, что понимание "воззвания" не имеет права цепляться за ожидание сообщения и все подобное.

То, что размыкает зов, тем не менее однозначно, пусть оно и получает в одиноком присутствии смотря по его понимательным возможностям разное толкование. За кажущейся неопределенностью содержания зова нельзя упускать уверенную *ударную направленность* зова. Зов не требует сперва нащупывающих поисков призываемого, никаких обозначений, он ли имеется в виду или нет. "Обманы" возникают в совести не из-за того что зов обознался (обо-звался), но лишь от способа, каким зов *слышат*, – из-за того что вместо собственно понимания человеко-самость втягивает его в рассуждающий монолог и извращает в его размыкающей тенденции.

Нельзя упускать: зов, в качестве какового мы характеризуем совесть, есть призывание человеко-самости в ее самости; как это призывание он вызов самости к ее способности быть и тем самым вызов присутствия к его возможностям.

Онтологически достаточную интерпретацию совести мы получим однако лишь тогда, когда удастся прояснить не только *кто* позван зовом, но *кто* собственно *зовет*, к*а*к призванный относится к зовущему, к*а*к это "отношение" в качестве бытийной взаимосвязи надо осмысливать онтологически.

§ 57. Совесть как зов заботы

Совесть вызывает самость присутствия из потерянности в л ю д я х. Призванная самость остается в своем ч т о неопределенной и пустой. В качестве *чего* присутствие, идя в толковании от озаботившего, ближайшим образом и большей частью понимает себя, зовом обойдено. И все же самость однозначно и недвусмысленно задета. Не только в призванного зов целит "не взирая на его личность", зовущий тоже держится в броской неопределенности. На вопросы об имени, статусе, происхождении и авторитете он не только отказывается отвечать, но и, хоть никоим образом не прячется в зове, не дает ни малейшей возможности сделать его свойским для ориентированной на "мир" понятливости присутствия. Зовущий зова – это принадлежит к его феноменальному характеру – просто держит вдали от себя всякое ознакомление. Это идет

против рода его бытия, дать втянуть себя в рассмотрения и рассуждения. Особая неопределенность и неопределимость зовущего не ничто, но *позитивная* отмета. Она показывает, что зовущий единично растворяется в своем воззвании к..., что он хочет быть *лишь услышан как такой* и далее не заболтан. Не будет ли тогда однако отвечать этому феномену, если вопрос о зовущем, кто он такой, отпадет? Для экзистентного слышания фактичного голоса совести пожалуй, но не для экзистенциального анализа фактичности зова и экзистенциальности слышания.

Имеется ли с другой стороны вообще необходимость еще специально ставить вопрос, *кто* зовет? Ответ на него для присутствия не так же ли однозначен, как и на вопрос о призываемом в зове? *Присутствие зовет в совести само себя.* Это понимание зовущего может быть более или менее живо в фактичном слышании зова. Но онтологически того ответа, что присутствие это зовущий и призванный *сразу*, никоим образом не достаточно. Разве не иначе присутствие *есть* "вот" как призванное чем как зовущее? Зовущим выступает скажем *са*мая своя способность быть собой?

Зов ведь как раз не бывает, причем никогда, ни запланирован, ни подготовлен, ни намеренно исполнен *нами самими.* "Оно" зовет, против ожидания и тем более против воли. С другой стороны, зов несомненно идет не от кого-то другого, кто есть со мной в мире. Зов идет *от* меня и все же *сверх* меня.

Эту феноменальную данность не разобъяснишь. Да ее уже и брали опорой для объяснения голоса как вторгающейся в присутствие чужой силы. Идя дальше в этом толковательном направлении, под констатируемую силу подставляют обладателя или саму ее берут как заявляющую себя личность (Бога). В обратном направлении это объяснение зовущего как выражения чужой силы пытаются отвести и вместе с тем вообще отделаться от совести ее "биологической" трактовкой. Оба объяснения слишком поспешно перескакивают через феноменальную данность. Прием облегчен необъявленно ведущим, онтологически догматическим тезисом: что *есть*, т.е. так эмпирически как зов, должно быть *налично*; что не удается объективно проследить как *наличное*, *не есть* вообще.

В противовес этой методической поспешности надо держаться не просто вообще феноменальной данности – что зов идя из меня поверх меня обращен ко мне, – но и заложенной здесь онтологической прорисовки феномена как принадлежащего к *при-*

сутствию. Экзистенциальное устройство *этого* сущего только и способно дать путеводную нить для интерпретации способа бытия зовущего "оно".

Показывает ли предыдущий анализ бытийного устройства присутствия путь, чтобы сделать онтологически понятным способ бытия зовущего и с ним также призывания? Что зов не создается специально *мною*, скорее "о н о" зовет, еще не оправдывает поисков зовущего в неприсутствиеразмерном сущем. Присутствие экзистирует так или иначе всегда фактично. Оно не свободнопарящее самопроецирование, но, будучи обусловлено брошеностью как факт сущего, какое оно есть, оно всегда уже было и постоянно оказывается вручено экзистенции. Фактичность присутствия отличается опять же по сути от эмпиричности наличного. Экзистирующее присутствие встречает само себя не как внутримирно наличное. И брошеность присуща присутствию тоже не как неприступная и для его экзистенции иррелевантная черта. Как брошеное оно брошено *в экзистенцию.* Оно экзистирует как сущее, которое имеет быть как оно есть и способно быть.

Что оно фактично *есть*, может быть потаено в аспекте *почему*, но *само "так оно есть"* присутствию разомкнуто. Брошеность сущего принадлежит к разомкнутости его "в о т" и обнажается постоянно во всегдашнем расположении. Последнее более или менее отчетливо и собственно ставит присутствие перед его "так оно есть, и как сущее, какое оно есть, умея быть, имеет быть". Большей частью однако брошеность *замкнута* настроением. Присутствие бежит от нее в облегчение мнимой свободы человеко-самости. Это бегство было означено как бегство от того н е - п о - с е б е , каким в своей основе обусловлено одинокое бытие-в-мире. Н е - п о - с е б е обнажается собственно в фундаментальном расположении ужаса и как стихийнейшая разомкнутость брошеного присутствия ставит его бытие-в-мире перед ничто мира, перед которым оно ужасается в ужасе за самую свою способность быть. *Что если зовущий зова совести — присутствие, расположенное в основании своего н е - п о - с е б е ?*

Против этого не говорит ничего, за, наоборот, все феномены, которые были установлены до сих пор к характеристике зовущего и его взывания.

Зовущий в его к т о *ничем* в "мире" не может быть определен. Он есть присутствие в его н е - п о - с е б е , исходное брошеное бытие-в-мире как н е - у - с е б я - д о м а , голое "так оно есть" в н и ч т о

мира. Зовущий не освоен повседневной человеко-самостью — что-то вроде *чужого* голоса. Что людям, потерянным в озаботившем, многосложном "мире", может быть чужее самости, уединенной в не-по-себе на себе, брошеной в ничто? "Оно" зовет и все же для любопытствующего в озабочении уха не дает слышать ничего, что можно было бы пересказать дальше и публично обсудить. Что однако присутствию и сообщать из не-по-себе своего брошеного бытия? *Что* остается ему иного чем обнажившаяся в ужасе бытийная способность его самого? Как ему иначе звать, кроме как вызывая к этой способности быть, в какой для него единственно дело?

Зов не сообщает никаких обстоятельств, он и зовет без всякого озвучания. Зов говорит в тревожном модусе *молчания*. И этим способом лишь потому, что зов зовет призываемого не в публичные толки людей, но от них *назад к умолчанию экзистирующего умения быть*. И в чем основана жуткая, никак не само собой разумеющаяся холодная уверенность, с какой зовущий настигает призванного, если не в том, что уединившееся в своем не-по-себе на себе присутствие для самого себя просто ни с чем не спутываемо? Что так радикально отнимает у присутствия возможность из-за чего-то еще ложно понять и обознаться, если не оставленность в предоставленности самому себе?

Не-по-себе есть, хоть в обыденности и скрытый, основообраз бытия-в-мире. Присутствие само зовет как совесть из основы этого бытия. Зов, каким "оно" настигает "меня", есть отличительная речь присутствия. Настроенный ужасом зов прежде всего дает возможность присутствию бросить само себя на свою собственнейшую способность быть. Экзистенциально понятый зов совести впервые документирует то, что раньше[1] было лишь постулатом: не-по-себе преследует присутствие и угрожает его самозабывчивой потерянности.

Тезис: присутствие есть зовущий и призванный сразу, теперь утратил свою формальную пустоту и самопонятность. *Совесть обнаруживает себя как зов заботы*: зовущий это присутствие, которое ужасается в брошености (уже-бытии-в...) за свою способность-быть. Позвано то же самое присутствие, вызванное к его наиболее своей бытийной способности (вперёд-себя...). И вызвано присутствие этим призывом из падения в людей (уже-бытие-при озаботившем мире). Зов совести, т.е. она сама,

---

[1] Ср. § 40, с. 189.

имеет свою онтологическую возможность в том, что присутствие в основе своего бытия есть забота.

Так что вовсе и не требуется прибегать к неприсутствиеразмерным силам, тем более что обращение к ним настолько мало проясняет не-по-себе зова, что наоборот уничтожает его. Не в том ли в итоге основание сбивчивых "объяснений" совести, что уже для фиксации феноменальной данности зова люди взяли прицел *слишком близко* и молчаливо пред-положили присутствие в случайной онтологической определенности соотв. неопределенности? Почему искать информации у чуждых сил, прежде чем удостовериться в том, что при постановке анализа бытие присутствия не было оценено *слишком низко*, т.е. введено как безобидный, неким образом случающийся субъект, наделенный личностным сознанием?

В толковании зовущего – который глядя на мир "никто" – как некой силы вроде бы заложено все-таки непредвзятое признание чего-то "объективно преднаходимого". Но, как следует присмотревшись, это толкование есть лишь бегство от совести, лазейка присутствия, по которой оно уползает от тонкой перегородки, словно бы отделяющей людей от не-по-себе их бытия. Названное толкование совести сводится к признанию зова в смысле "всеобще"-обязательного голоса, говорящего "не просто субъективно". Больше того, эта "всеобщая" совесть возводится в "мировую совесть", которая по своему феноменальному характеру есть "оно" и "никто", в итоге все же то, что в качестве этого неопределенного говорит вот в отдельном "субъекте".

Но эта "публичная совесть" – что она другое чем голос людей? К сомнительному измышлению "совести мира" присутствие может прийти лишь *поскольку* совесть в основе и сути *всегда моя*. И это не только в том смысле, что она взывает всегда к наиболее моей способности быть, но потому что зов идет от сущего, которое всегда я сам.

Предыдущей интерпретацией зовущего, вплотную следующей феноменальному характеру зова, "сила" совести не преуменьшена и не превращена в "чисто субъективную". Наоборот: так впервые высвобождается неумолимость и однозначность зова. "Объективность" призыва впервые вступает в свои права через то, что интерпретация оставляет ему его "субъективность", которая конечно отказывает человеко-самости в господстве.

Все же к проведенной интерпретации совести как зова заботы поставят контрвопрос: может ли быть надежным толкование совести, так далеко уходящее от "естественного опыта"? К*ак* совесть может служить *вызовом* к наиболее своей способности быть, когда она ведь ближайшим образом и большей частью лишь *укоряет* и *предостерегает*? Неужели совесть говорит так неопределенно пусто о какой-то наиболее своей способности быть, а не, наоборот, определенно и конкретно – о случайных или намеренных промахах и упущениях? Идет ли утверждаемое призывание от "*недоброй*" совести или от "*доброй*"? Дает ли вообще совесть что-то позитивное, не функционирует ли она скорее лишь критически?

Правота подобных сомнений не может быть оспорена. От интерпретации совести можно требовать, чтобы "люди" опознавали в ней разбираемый феномен как он дан в повседневном опыте. Удовлетворить этому требованию однако не значит все же опять-таки признать расхожую онтическую понятность совести верховной инстанцией для онтологической интерпретации. С другой же стороны приведенные сомнения до тех пор преждевременны, пока задетый ими анализ совести еще не доведен до цели. До сих пор сделана только попытка возвести совесть *как феномен присутствия* к онтологическому устройству этого сущего. Это служило подготовкой к задаче сделать понятной совесть как лежащее в самом присутствии *свидетельство его самой своей способности-быть.*

Но о чем свидетельствует совесть, придет только тогда к полной определенности, когда будет достаточно ясно очерчено, каким характером должно обладать генуинно отвечающее зову *слышание.* "Следующее" за зовом, *собственное* понимание не есть лишь примыкающий к совестному феномену привесок, процесс, который состоится или может быть и нет. *Полное* совестное переживание дает осмыслить себя лишь *из* понимания призыва и заодно *с* ним. Если зовущий и призванный всегда *вместе* суть *само* свое присутствие, то во всяком прослышании зова, во всякой ослышке лежит *определенный бытийный способ* присутствия. Свободнопарящий зов, за которым "ничего не следует", есть, экзистенциально глядя, невозможная фикция. "Что *ничего* не следует", означает присутствиеразмерно нечто *позитивное.*

Таким образом лишь анализ понимания призыва и сможет тогда впервые подвести к эксплицитному разбору того, *что зов дает понять.* Но только предыдущей общей онтологической характеристикой совести впервые предоставлена возможность понять вы-

крикнутое в зове совести "виновен" экзистенциально. Весь опыт и толкования совести едины в том, что "голос" совести как-то говорит о "вине".

§ 58. Понимание призыва и вина

Чтобы феноменально схватить слышимое в понимании призыва, надо снова вернуться к призыву. Призывание человеко-самости означает вызывание *самой* своей самости к ее способности быть, а именно как присутствия, т.е. озаботившегося бытия-в-мире и события с другими. Экзистенциальная интерпретация того, к чему вызывает зов, не может поэтому, коль скоро верно понимает себя в своих методических возможностях и задачах, хотеть очертить конкретные отдельные возможности экзистенции. Можно и должно фиксировать не то, что экзистентно выкрикнуто всегдашнему присутствию внутри него, но то, что *принадлежит* к *экзистенциальным условиям возможности* всякой фактично-экзистентной способности быть.

Экзистентно-слышащее понимание зова тем собственнее, чем безотносительнее присутствие слышит и понимает *свою* призванность, чем меньше то, что говорят люди, что пристойно и значимо, искажает смысл зова. А что по сути лежит в собственности понимания призыва? Что всякий раз сущностно *дано* для понимания в зове, пусть не всегда фактично понято?

Ответ на этот вопрос уже определен тезисом: зов не "говорит" *ничего*, что следовало бы обсуждать, он не дает никаких сведений об обстоятельствах. Зов *предъ*являет присутствие *его* бытийной возможности, и это как зов *из* не-по-себе. Зовущий правда не определен – но откуда, из которого он окликает, оказывается для зова не безразлично. Это откуда – не-по-себе брошеного одиночества – тоже выкрикнуто, т.е. со-разомкнуто в зове. Откуда зова в его вызове к... – это куда отозвания. Зов дает понять не идеальную, всеобщую бытийную способность; он размыкает ее как всякий раз одинокую конкретного присутствия. Размыкающий характер зова становится вполне определен лишь когда мы понимаем его как вызывающее отозвание. В ориентации на так осмысленный зов можно впервые спросить, *что* он дает понять.

Не легче ли и надежнее однако ответить на вопрос о том, что говорит зов, "простым" указанием на то, что услышано или прослушано во всяком совестном опыте: что зов обращен к присут-

ствию как виновному или, в предостерегающей совести, указывает на возможное "виновен" или в качестве "чистой" совести подтверждает "незнание за собой вины"? Если бы только это "виновен", единодушно ощущаемое в опыте и толкованиях совести, не получало настолько разные определения! И поддавайся даже смысл этого "виновен" единодушному осмыслению, *экзистенциальное понятие* этого бытия-виновным лежит в темноте. Если впрочем присутствие к самому себе обращается как "виновному", откуда еще извлечь идею вины кроме как из интерпретации бытия присутствия? Но опять встает вопрос: *кто говорит, как мы виновны и что значит вина?* Идею вины нельзя произвольно измыслить и навязать присутствию. Если однако вообще понятность существа вины возможна, то эта возможность должна быть в присутствии намечена. Как нам найти след, могущий вести к обнажению феномена? Все онтологические исследования феноменов подобно вине, совести, смерти должны отправляться от того, что о них "говорит" обыденное толкование присутствия. В падающем способе бытия присутствия вместе с тем заложено, что его толкование "ориентировано" большей частью *несобственно* и "существа" не задевает, поскольку исходно адекватная онтологическая постановка вопроса остается ему чужда. Однако во всякой ошибке видения лежит, обнажаясь вместе с ней, указание на исходную "идею" феномена. Откуда же возьмем мы критерий для исходного экзистенциального смысла этого "виновен"? Из того, что "виновен" всплывает как предикат к "я есмь". Может ли то, что в несобственном толковании понимается как "вина", лежать в бытии присутствия как таковом, а именно так, что оно, поскольку так или иначе фактично экзистирует, уже и *есть* виновно?

Апелляция к единогласно слышимому "виновен" поэтому еще не ответ на вопрос об экзистенциальном смысле окликающего в зове. Последнее должно сперва прийти к своему осмыслению, чтобы суметь сделать понятным, что значит выкрикнутое "виноват", почему и как оно искажается в своем значении повседневным толкованием.

Обыденная понятливость берет "бытие виновным" ближайшим образом в смысле "повинности", когда "за тобой что-то числится". Человек обязан возместить другому нечто, на что тот имеет претензию. Эта "повинность" как "задолжание" есть способ события с другими в поле озабочения как добывания, доставления. Модусы такого озабочения суть также изъятие, заимствование, удержание, отбирание, ограбление, т.е. то или иное неудовле-

творение имущественных требований других. Повинность этого рода относится к *способному озаботить*.

Виновность имеет потом дальнейшее значение "*быть виновником*", т.е. быть причиной, инициатором чего или также "быть поводом" для чего. В смысле этой "виновности" в чем-то человек может "быть виной" без того чтобы "быть повинным" перед другим или оказаться "виноватым". И наоборот, человек может иметь повинность перед другим, сам не будучи в том виной. Кто-то другой может у другого "для меня" "сделать долги".

Эти расхожие значения бытия-виновным как "повинности перед..." и "виновности в..." могут совпасть и обусловить поведение, которое мы называем "*провиниться*", т.е. через виновность в повинности нарушить закон и сделать себя подлежащим наказанию. Требование, которому человек не удовлетворяет, не обязательно должно относиться к имуществу, оно может регулировать публичное друг-с-другом вообще. Так сложившаяся "провинность" в правонарушении может опять же иметь вместе с тем характер "*провинности перед другими*". Она возникает не из-за правонарушения как такового, но из-за того, что моя вина есть в том, что другой в своей экзистенции поставлен под удар, сбит с пути или даже сломлен. Эта провинность перед другими возможна без нарушения "публичного" закона. Формальное понятие виновности в смысле провинности перед другими дает таким образом определить себя: *быть-основанием* изъяна в вот-бытии другого, а именно так, что это быть-основанием само себя определяет из своего чему как "ущербное". Эта ущербность есть неудовлетворение требованию, упорядочивающему экзистирующее событие с другими.

Оставим в стороне, как возникают такие требования и каким образом на основе этого возникновения должен пониматься их характер требования и закона. Во всяком случае *бытие-виновным* в последнем названном смысле как нарушение того или иного "нравственного требования" есть *способ-бытия присутствия*. Это верно конечно также и о бытии-виновным как "заслужении наказания", как "имении долга" и о всякой "виновности в...". Все это тоже поступки присутствия. Если осмысливать это "отягощен нравственной виной" как "качество" присутствия, то этим мало что сказано. Наоборот, этим обнаруживается только, что характеристика недостаточна, чтобы онтологически отграничить этот род "бытийной определенности" присутствия от предыдущих видов поступания. Понятие нравственной вины ведь и онтологически настолько мало прояснено, что смогли стать и оста-

лись господствующими толкования этого феномена, вовлекающие в его понятие также идею заслуженности наказания, и даже повинности перед... или его определяющие исходя из этих идей. Но тем самым "виновен" опять же вытесняется в сферу озабочения в смысле примиряющего просчета притязаний.

Прояснение феномена вины, не обязательно привязанного к "повинности" и правонарушению, может удаться только тогда, когда прежде принципиально спрошено о виновном-*бытии* присутствия, т.е. идея "виновного" понята из способа присутствия быть.

Для этой цели идея "виновного" должна быть настолько *формализована*, чтобы привязанные к озаботившемуся событию с другими расхожие феномены вины *отпали*. Идея вины должна быть не только поднята над сферой просчитывающего озабочения, но отрешена также от привязки к долженствованию и закону, погрешая против коих кто-то отягощает себя виной. Ибо здесь вина тоже необходимо определяется еще как *изъян*, как недостача чего-то долженствующего и могущего быть. Недостача же означает не-бытие-в-наличии. Изъян как не-бытие-в-наличии должного есть бытийное определение наличного. В этом смысле экзистенция по своей сути не может иметь никакого изъяна, не потому что она совершенна, но потому что ее бытийный характер остается отделен от всякой наличности.

И все же в идее "виновен" лежит характер *нет*. Если "виновен" способно определять собой экзистенцию, то здесь возникает онтологическая проблема, экзистенциально прояснить *нет-характер* этого нет. Далее к идее "виновного" принадлежит то, что в понятии вины как "бытия виновником чему" индифферентно выражается: быть основанием для... Формально экзистенциальную идею "виновен" мы определяем таким образом: бытие-основанием для бытия, определенного через нет, – т.е. *бытие-основанием некой ничтожности*. Если лежащая в экзистенциально осмысленном понятии вины идея *нет* исключает привязку к возможному соотв. требующемуся наличному, если к тому же присутствие вообще не может измеряться ничем наличным или принятым, чем оно само не бывает или бывает не *своим* способом, т.е. *экзистируя*, то тем самым отпадает возможность считать из-за его бытия-основанием для изъяна само сущее таким основанием "ущербным". Нельзя прямиком от присутствиеразмерно "причиненного" ущерба, невыполнения какого-то требования, вести отсчет назад к ущербности

“причины”. Бытие-основанием для... не обязательно должно иметь тот же нет-характер, что и основывающийся в нем и из него возникающий приватив. Основание не обязательно впервые перенимает свою ничтожность от того, что на нем основано. Здесь однако лежит тогда: *не бытие-виновным впервые результирует из провинности, но наоборот: последняя становится возможна лишь “на основании” какого-то исходного бытия-виновным.* Удастся ли выявить нечто подобное в бытии присутствия, и как такое вообще экзистенциально возможно?

Бытие присутствия есть забота. Она вбирает в себя фактичность (брошеность), экзистенцию (набросок) и падение. Сущее, присутствие брошено, *не* от себя самого введено в свое вот. Сущее, оно определено как способность-быть, которая принадлежит сама себе и все же *не* сама собой дана себе в собственность. Экзистируя, оно никогда не заглянет назад за свою брошеность, так чтобы суметь факт своего “так оно есть и имеет быть” однажды взять да выпустить из *его* само*бытия* и ввести в вот. Брошеность однако не лежит позади него как эмпирически случившееся и с присутствием снова разлучившееся событие из происходящих с ним, но *присутствие* как забота постоянно *есть* – пока оно есть – свое “так оно есть”. *В качестве этого сущего,* врученное которому оно единственно способно экзистировать как сущее, какое оно есть, *оно есть экзистируя* основание своей способности быть. Хотя оно *само не* заложило это основание, оно покоится в его тяжести, которую настроение обнажает ему как груз.

А как оно *есть* это брошеное основание? Единственно так, что оно бросает себя на возможности, в которые оно брошено. Самость, которая как таковая должна положить основание самой себя, не способна *никогда* им овладеть и все же экзистируя имеет взять на себя бытие-основанием. Быть своим брошеным основанием есть способность быть, о которой идет дело для заботы.

Будучи-основанием, т.е. экзистируя как брошеное, присутствие постоянно остается позади своих возможностей. Оно никогда не экзистентно *до* своего основания, но всегда только *из него* и *в качестве его.* Быть основанием значит поэтому *никогда* в принципе не владеть с*а*мым своим бытием. Это *нет* принадлежит к экзистенциальному смыслу брошености. Будучи-основанием, оно само *есть* ничтожность самого себя. Ничтожность никоим образом не означает неналичия, несостояния, но подразумевает такое нет, которое конституирует это *бытие* присутствия, его брошеность. Нет-характер этого нет экзистенциально определяется: будучи *собой,* присутствие есть брошеное сущее *как* самость. *Не через*

него самого, но *на* нем самом *пущенное* из основания, чтобы *таковым* быть. Присутствие не потому само основание своего бытия, что основание возникает впервые из его проекта, но как бытие-самости оно есть *бытие* основания. Последнее есть всегда лишь основание сущего, чье бытие имеет принять на себя бытие-основанием.

Присутствие есть свое основание экзистируя, т.е. так, что оно понимает себя из возможностей и, таким образом себя понимая, есть брошеное сущее. Здесь однако лежит: способное-быть, оно всегда стоит в той или другой возможности, постоянно оно *не* есть другая и от нее в экзистентном наброске отреклось. Набросок не только как всегда брошеный определяется через ничтожность бытия-основанием, но *как набросок* сам сущностно *ничтожен.* Это определение подразумевает опять же никак не онтическое свойство “неудачного” или “недостойного”, но экзистенциальный конститутив бытийной структуры набрасывания. Подразумеваемая тут ничтожность принадлежит к бытию-свободным присутствия для своих экзистентных возможностей. Свобода однако *есть* лишь в выборе одной, значит в перенесении не-имения-выбранными других и неспособности-выбрать-также-и другие.

В структуре брошености равно как и наброска по сути заложена ничтожность. И она есть основание для возможности ничтожности *не*собственного присутствия в падении, каким оно всегда уже фактично бывает. *Забота сама в своем существе вся и насквозь пронизана ничтожностью.* Забота – бытие присутствия – означает поэтому как брошеный набросок: (ничтожное) бытие-основанием ничтожности. И этим сказано: *присутствие как таковое виновно*, коль скоро формальное экзистенциальное определение вины как бытия-основанием ничтожности право.

Экзистенциальная ничтожность никоим образом не имеет характера привации, изъяна в сравнении с выставленным идеалом, не достигаемым в присутствии, но бытие этого сущего *до* всего что оно способно набросать и большей частью достигает, *как набросок* уже ничтожно. Эта ничтожность потому и не проступает в присутствии по обстоятельствам, лепясь к нему как темное качество, которое, достаточно преуспев, можно было бы устранить.

Вместе с тем *онтологический смысл нетости* этой экзистенциальной ничтожности остается еще туманным. Однако это верно также об *онтологическом существе нет вообще*. Правда, онтология и логика многое вверили этому нет и через то локально выявили его возможности, не развернув само его онтологически. Онтология обнаружила это нет и сделала из него употребление. Так ли

уж однако само собой разумеется, что всякое н е т означает негатив в смысле изъяна? Исчерпана ли его позитивность тем, что оно конституирует "переход"? Почему всякая диалектика делает своим прибежищем негацию, не умея *сама* ничего подобного диалектически обосновать, да и просто хотя бы фиксировать *как проблему*? Делали вообще когда проблемой *онтологическое происхождение* нетости или искали *прежде* хотя бы *условия*, на основе которых проблема н е т и его нетости и их возможности дает себя поставить? А где их еще найти, как не в *тематическом прояснении смысла бытия вообще?*

Уже для онтологической интерпретации феномена вины понятий привации и изъяна, тем более малопрозрачных, не хватает, хотя схваченные достаточно формально они допускают далеко идущее применение. Всего менее к экзистенциальному феномену вины дает приблизиться ориентация на идею злого, malum как privatio boni. Да впрочем это *bonum* и эта privatio имеют такое же онтологическое происхождение из онтологии *наличного*, какое отводится также "извлекаемой" отсюда идее "ценности".

Сущее, чье бытие забота, не только способно отяготить себя фактичной виной, но *есть* в основании своего бытия виновно, каковая виновность только и создает онтологическое условие того, что присутствие фактично экзистируя способно виновным стать. Это сущностное бытие-виновным есть равноисконно экзистенциальное условие возможности для "морально" доброго и злого, т.е. для морали вообще и ее фактично возможных видообразований. Через мораль исходное бытие-виновным определить нельзя, потому что она его для себя самой уже предполагает.

Какой же опыт говорит за это исходное бытие-виновным присутствия? Не надо забывать однако контрвопрос: "присутствует" ли вина только когда просыпается сознание вины и не заявляет ли о себе в том, что вина "спит", как раз исходное бытие-виновным? Что оно ближайшим образом и большей частью остается неразомкнутым, в падающем бытии присутствия держится замкнутым, лишь *обнажает* названную ничтожность. Исходнее всякого *знания* о нем *бытие-виновным*. И лишь поскольку присутствие в основе своего существа виновно и как брошенно падающее замыкается для себя самого, возможна совесть, раз уж ее зов в принципе дает понять это *бытие-виновным*.

Зов есть зов заботы. Бытие-виновным конституирует то бытие, которое мы именуем заботой. В н е - п о - с е б е присутствие исход-

но совпадает с самим собой. Ужас ставит это сущее перед его неприкрытой ничтожностью, принадлежащей к возможности его *са*мой своей способности быть. Поскольку для присутствия – как заботы – речь идет о его бытии, оно из не-по-себе вызывает себя как фактично-падающего человека к своей способности быть. Призыв есть *в*зывающее *ото*звание, *в*: в возможность самому экзистируя взять на себя брошеное сущее, какое оно есть; *от*: от людей в брошеность, чтобы понять ее как ничтожное основание, которое надлежит вобрать в экзистенцию. Взывающее отозвание дает присутствию понять, что оно – ничтожное основание своего ничтожного наброска, стоящее в возможности своего бытия, – должно, т.е. *повинно* из потерянности в людях извлечь себя назад к самому себе.

То, что присутствие дает таким образом себе понять, будет тогда все-таки неким знанием о себе самом. И отвечающее такому зову слышание будет *принятием к сведению* факта "виновен". Если же этому зову надлежит иметь даже характер вызова, то не ведет ли такое толкование совести к полному искажению функции совести? Взывание к бытию-виновным, не равносильно ли это вызову к злобе?

Такой смысл зова не захочет взвалить на совесть даже самая насильственная интерпретация. Но что тогда еще должен значить "вызов к бытию-виновным"?

Смысл зова проясняется, когда понимание, вместо подсовывания производного понятия вины в смысле провинности, "возникшей" из-за некоего действия или бездействия, держится экзистенциального смысла бытия-виновным. Требовать этого не прихоть, если зов совести, идя от самого присутствия, направлен единственно на это сущее. Тогда вызов к бытию-виновным означает воззвание к способности быть, какою я всегда уже как присутствие бываю. Это сущее не обязательно впервые через промахи или упущения нагружает себя "виной", ему надо лишь "виновным" – в качестве какого оно есть – *собственно быть.*

Правильное слышание призыва равносильно тогда пониманию в *са*мой своей способности быть, т.е. бросанию себя на *самую свою* собственную способность-стать-виновным. Понимающее допущение-вызвать-себя к этой возможности заключает в себе *высвобождение* присутствия для зова: готовность к способности-быть-призванным. Присутствие, понимая зов, *послушно самой своей возможности экзистировать.* Оно выбрало само себя.

С этим выбором присутствие делает для себя возможным свое собственнейшее бытие-виновным, остающееся закрытым для человеко-самости. Понятливость л ю д е й знает лишь соответствие и несоответствие действующему правилу и публичной норме. Л ю д и вычисляют нарушения и ищут компенсации. От *са*мого своего бытия-виновным они ускользнули, чтобы тем громче обсуждать ошибки. Но в призыве самость л ю д е й призвана к *са*мому своему виновному-бытию самости. Понимание зова есть выбор – не совести, которая как таковая не может быть выбрана. Избирается *имение*-совести как свобода для наиболее своего бытия-виновным. *Понимать призыв* значит: *хотеть-иметь-совесть.*

Этим подразумевается не: воля иметь "чистую совесть", равно и не намеренное культивирование "зова", но единственно готовность стать призванным. Воля-иметь-совесть так же далеко отстоит от розыска фактичных провинностей, как от тенденции к *освобождению* от вины в смысле сущностного "виновен".

Воля-иметь-совесть есть наоборот исходнейшая экзистентная предпосылка для возможности стать фактично виновным. Понимая зов, присутствие дает наиболее своей самости *поступать в себе* из своей выбранной способности быть. Лишь так оно может *быть* ответственным. Но всякое действие фактично необходимо "бессовестно", не только потому что не избегает фактичной нравственной провинности, но потому что на ничтожном основании своего ничтожного наброска всегда уже в событи*и* с другими стало перед ними виновно. Так воля-иметь-совесть становится принятием на себя сущностной бессовестности, лишь внутри которой имеет место экзистентная возможность *быть* "добрым".

Хотя зов ничего не предлагает к сведению, он все же не только критичен, но *позитивен*; он размыкает исходнейшую бытийную способность присутствия как бытие-виновным. Совесть обнаруживает себя тем самым как принадлежащее к бытию присутствия *свидетельство*, в котором она зовет само его к его *са*мой своей способности быть. Дает ли засвидетельствованная так собственная бытийная способность определить себя экзистенциально конкретнее? Первым встает вопрос: может ли проведенное выявление бытийной способности, засвидетельствованной в самом присутствии, притязать на достаточную очевидность, пока не исчезло опасение, что совесть односторонне переинтерпретирована здесь в устройство присутствия, поспешно минуя все данности, известные расхожему толкованию совести? Можно ли еще вообще опознать в предыдущей интерпретации феномен совести таким, каков он "действи-

тельно" есть? Не была ли тут идея совести со слишком уверенной откровенностью дедуцирована из бытийного устройства присутствия?

Чтобы последнему шагу интерпретации совести, экзистенциальному очерку засвидетельствованной в совести собственной бытийной способности, обеспечить доступ также и для расхожего понимания совести, требуется специальная демонстрация взаимосвязи результатов онтологического анализа с повседневным совестным опытом.

§ 59. Экзистенциальная интерпретация совести и расхожее толкование совести

Совесть есть зов заботы из не-по-себе бытия-в-мире, вызывающий присутствие к *са*мой своей способности-быть-виновным. Соответствующим пониманием призыва оказалась воля-иметь-совесть. Оба определения не удается безо всякого привести в согласие с расхожим толкованием совести. Они кажется ему даже прямо противоречат. Расхожим мы называем толкование совести, поскольку оно при характеристике феномена и обозначении его функций держится того, чт*о люди* признают совестью, как они ей следуют соотв. не следуют.

Но *должна* ли онтологическая интерпретация вообще согласоваться с расхожим толкованием? Не касается ли его принципиальное онтологическое подозрение? Если присутствие ближайшим образом и большей частью понимает себя из озаботившего и свои поступания все толкует как озабочение, не станет ли оно толковать падающе-скрывающе именно *тот* модус своего бытия, который зовом хочет извлечь его из потерянности в озабоченностях людей? Повседневность принимает присутствие за подручное, которое озабочивает, т.е. подлежит управлению и расчету. "Жизнь" есть "дело", все равно, покрывает оно свои расходы или нет.

Так что при внимании к расхожим способам бытия самого присутствия нет никакой гарантии, что идущее от них толкование совести и ориентированные на него теории совести получили адекватный онтологический горизонт для своей интерпретации. И все же расхожий опыт совести тоже должен как-то — доонтологически — улавливать феномен. Отсюда следует двоякое. Обыденное толкование совести нельзя с одной стороны считать последним критерием "объективности" онтологического анализа. Этот анализ

с другой стороны не имеет права возноситься над обыденным толкованием совести и обходить основанные на нем антропологические, психологические и теологические теории совести. *Если* экзистенциальный анализ высветил феномен совести в его онтологической укорененности, то именно из него должны стать понятны расхожие толкования, не в последнюю очередь в том, в чем они упускают феномен и почему они его скрывают. Поскольку однако анализ совести в проблемной взаимосвязи этого трактата лишь стоит на службе фундаментального онтологического вопроса, характеристика взаимосвязи между экзистенциальной интерпретацией совести и ее расхожим толкованием должна довольствоваться указанием на существенные проблемы.

Чт*о* расхожее толкование совести могло бы поставить в укор предложенной интерпретации совести как вызова заботы к бытию-виновным, четырехсложно: 1) Совесть имеет по сути критическую функцию. 2) Совесть говорит всегда по поводу определенного совершённого или намеченного поступка. 3) Ее "голос", по опыту, никогда так радикально не отнесен к бытию присутствия. 4) Интерпретация не учитывает основоформы феномена, "нечистую" и "чистую", "укоряющую" и "предостерегающую" совесть.

Разбор пусть начнется с последним названного замечания. Во всех толкованиях совести "нечистая", "недобрая" совесть имеет приоритет. Совесть прежде всего "нечистая". Здесь дает о себе знать, что во всяком совестном опыте сначала ощущается нечто вроде "виновен". Как в идее недоброй совести однако понимается извещение о нечистоте? "Совестное переживание" всплывает *после* совершённого поступка соотв. упущения. Голос следует за проступком и отсылает назад к случившемуся событию, через которое присутствие отяготило себя виной. Если совесть извещает о "бытии-виновным", то это может происходить не как вызов к..., но как напоминающее указание на навлеченную вину.

Но исключает ли "эмпирическое обстоятельство" позднего прихода голоса, что зов по сути есть все-таки вызов? Что голос осмысливается как *последующее* шевеление совести, еще не доказывает исходности понимания феномена совести. А если фактичная провинность только повод для фактичного зова совести? Если означенная интерпретация "нечистой" совести останавливается на полпути? Что так оно и есть, проясняется из онтологического предвзятия, в которое феномен вводится названной интерпретацией. Голос есть нечто, что всплывает, имеет свое место в последо-

вании наличных переживаний и следует за переживанием поступка. Но ни зов ни совершённый поступок ни отяготившая вина не происшествия с характером наличного в его протекании. Зов имеет бытийный образ заботы. В нем присутствие "есть" вперёд самого себя, а именно так, что оно вместе с тем направляет себя назад к своей брошености. Лишь ближайшая установка на присутствие как последовательную взаимосвязь череды переживаний делает возможным принять голос за нечто приходящее потом, позднейшее и потому необходимо отсылающее назад. Голос зовет вправду назад, но через совершённый поступок назад в брошеное бытие-виновным, которое "раньше" любой провинности. Это отозвание опять же зовет вместе с тем вперед к *бытию*-виновным как такому, каким надлежит овладеть в своей экзистенции, так что собственное экзистентное *бытие* виновным как раз лишь "следует за" зовом, не наоборот. Нечистая совесть по сути в столь малой мере лишь укоряюще-ретроспективна, что наоборот проспективно отзывает назад в брошеность. *Порядок следования текущих переживаний не передает феноменальную структуру экзистирования.*

Если уж характеристика "нечистой" совести не достигает исходного феномена, то тем более это верно о "чистой", брать ли ее как самостоятельную форму совести или как по сути фундированную в "нечистой". "Чистая" совесть якобы должна, как "нечистая" о "недобротности", извещать о "добротности" присутствия. Легко видеть, что тем самым совесть, до того "истечение божественной силы", теперь становится рабом фарисейства. Она призвана заставить человека сказать о себе: "я добр"; кто способен такое сказать и кто меньше хотел бы это себе подтвердить, чем как раз добрый? На этом невозможном последствии идеи чистой совести опять же обнаруживается лишь, что совесть зовет бытие-виновным.

Чтобы избежать названного последствия, "чистую" совесть интерпретировали как привацию "нечистой" и определяли как "переживаемое отсутствие нечистой совести"[1]. Тогда ее надо было бы соответственно считать опытом невсплывания зова, т.е. испытыванием того, что я не имею в чем себя упрекнуть. Но как это "отсутствие" "*переживается*"? Предполагаемое переживание тут вообще не опыт зова, но самоудостоверение, что некий приписываемый присутствию поступок им не был совершен и оно *поэтому* невиновно. Получение удосто-

[1] Ср. *М.Шелер*, Формализм в этике и материальная ценностная этика. II часть. *Этот* ежегодник т.II (1916), с. 334.

верения в том, что его не совершили, *вообще не* имеет характера совестного феномена. Наоборот: это получение удостоверения способно означать скорее забвение совести, т.е. выпадение из возможности стать способным к ее призыву. Названная “достоверность” таит в себе успокаивающее подавление воли-иметь-совесть, т.е. понимания *са*мого своего, постоянного бытия-виновным. “Чистая” совесть не есть ни самостоятельная, ни какая-либо фундированная форма совести, т.е. вообще не совестный феномен.

Поскольку речь о “чистой” совести возникает из совестного опыта повседневного присутствия, последнее лишь выдает этим, что даже говоря о “нечистой” совести, феномена в основе оно не задевает. Ибо фактически идея “нечистой” ориентируется на таковую “чистой” совести. Обыденное толкование держится в измерении озаботившегося вычисления и баланса “вины” и “невинности”. В этом горизонте “переживается” тогда и голос совести.

С характеристикой исходности идей “нечистой” и “чистой” совести уже решено также и о различении проспективно-предостерегающей и ретроспективно-укоряющей совести. Правда идея предостерегающей совести кажется всего ближе подходит к феномену вызова к... Она разделяет с последним характер отсылания вперед. Но это совпадение все же только видимость. Опыт предостерегающей совести рассматривает ее голос опять-таки лишь в ориентации на намеченный поступок, от которого она хочет предостеречь. Предостережение, как пресечение намеченного, возможно однако лишь потому, что “предостерегающий” зов нацелен на способность присутствия быть, т.е. на понимание в бытии-виновным, о которое только и разбивается “намеченное”. Предостерегающая совесть имеет функцию налаживания на данный момент освобождения от провинностей. Опыт “предостерегающей” совести заглядывает в тенденцию ее зова опять лишь настолько, насколько она оказывается доступна для понятливости л ю д е й.

Сомнение, названное на третьем месте, апеллирует к тому, что совестному опыту *неизвестна* такая вещь как вызванность к бытию-виновным. Это надо признать. Ручается ли уже однако тем самым обыденный совестный опыт, что полное возможное содержание зова голоса совести в нем услышано? Следует отсюда, что теории совести, основанные на расхожем опыте совести, удостоверились в адекватном онтологическом горизонте для анализа

феномена? Не показывает ли наоборот сущностный бытийный способ присутствия, падение, что это сущее ближайшим образом и большей частью понимает себя онтически из горизонта озабочения, а онтологически определяет бытие в смысле наличности? Отсюда возникает опять же двоякое сокрытие феномена: теория видит последовательность переживаний или "психических процессов", большей частью даже совершенно неопределенную в ее способе бытия; опыту совесть встречается как судья и предупредитель, с которым присутствие считаясь ведет дело.

Что *Кант* положил в основу своей интерпретации совести ведущей идеей "представление о судебной палате", не случайно, а подсказано идеей нравственного *закона*, – хотя его концепция моральности остается очень далека от утилитарной морали и эвдемонизма. Теория ценностей тоже, формальна ли она по установке или материальна, имеет невыговоренной онтологической предпосылкой "метафизику нравов", т.е. онтологию присутствия и экзистенции. Присутствие расценивается как озаботившее сущее, каковое озабочение имеет смысл "реализации ценностей" или выполнения нормы.

Апелляция к сфере того, что обыденный совестный опыт знает как единственную инстанцию для интерпретации совести, только тогда сможет вступить в свои права, когда прежде обдумает, может ли в ней совесть вообще собственно сделаться доступной.

Тем самым теряет свою силу и еще один упрек, будто экзистенциальная интерпретация упускает из виду, что зов совести всегда относится к определенному "осуществленному" или намеченному поступку. Что ее зов часто воспринимается в такой зовущей тенденции, опять же нельзя отрицать. Остается только вопрос, дает ли такое восприятие зова ему полностью "дозваться". Понятливое толкование может мнить, что держится "эмпирии", и все же в итоге уже через свою понятливость оно ограничило размыкающий размах зова. Насколько "чистая" совесть не дает поставить себя на службу "фарисейству", настолько функцию "нечистой" совести нельзя суживать до указания наличных или предупреждения возможных провинностей. Как если бы присутствие было "хозяйством", чьи долги требуется только порядливо погасить, чтобы самость могла непричастным наблюдателем стоять "рядом" с этими переживательными процессами.

Если же для зова отнесенность к фактично "наличной" вине или фактично намеченному повинному поступку не первична и по-

тому “укоряющая” и “предостерегающая” совесть не выражают исходную функцию зова, то тем самым лишается почвы и первым названное сомнение, что экзистенциальная интерпретация игнорирует “по сути” *критическую* работу совести. И это опасение тоже возникает из верного в известных границах взгляда на феномен. Ибо действительно в содержании зова не удается обнаружить ничего, что голос “позитивно” советует и велит. Но как понимается эта недостающая позитивность работы совести? Следует ли из нее “негативный” характер совести?

“Позитивного” содержания в призыве недосчитывают *из-за ожидания конкретно применимых сведений о поддающихся распоряжению и расчету надежных возможностях “деятельности”*. Это ожидание основано в толковательном горизонте понятливого озабочения, подгоняющего экзистирование присутствия под идею регулируемого хода дела. Такие ожидания, отчасти негласно лежащие в основе требования *материальной* ценностной этики в противовес “лишь” формальной, совесть конечно разочаровывает. Подобных “практических” указаний зов совести не дает, *единственно потому*, что вызывает присутствие к экзистенции, к наиболее своей способности быть собой. С ожидаемыми, однозначно вычислимыми максимами совесть отказала бы экзистенции не меньше чем в — *возможности поступать*. При том что совесть явно не способна быть этим способом “позитивна”, она однако тем же способом функционирует и не “чисто негативно”. Зов не размыкает ничего, что могло бы быть позитивным или негативным как *озаботившее*, ибо имеет в виду онтологически совсем другое бытие, *экзистенцию*. В экзистенциальном смысле верно понятый зов передает напротив “позитивнейшее”, т.е. самую свою возможность, какую присутствие способно себе давать, как вызывающее отозвание во всегда фактичную способность быть собой. Собственно слышать зов значит ввести себя в фактичное поступание. Вполне удовлетворительную интерпретацию прозвучавшего в зове мы получим опять же только через выявление экзистенциальной структуры, лежащей в *собственно слышащем* понимании призыва как таковом.

Прежде следовало показать, как феномены, только и известные расхожему толкованию совести, онтологически адекватно понятые, отсылают к исходному смыслу зова совести; потом, что расхожее толкование возникает из ограниченности падающего самотолкования присутствия и — поскольку падение принадлежит к самой заботе — *при всей самопонятности никоим образом не случайно.*

Онтологическая критика расхожего толкования совести может подпасть тому недоразумению, будто демонстрацией *экзистенциальной* неисконности обыденного совестного опыта выносится суждение об *экзистентном* "моральном качестве" держащегося в нем присутствия. Насколько экзистенция не ущемлена необходимо и прямо тем или иным онтологически неудовлетворительным осмыслением совести, настолько же экзистенциально адекватной интерпретацией совести не обеспечено экзистентное понимание ее зова. Серьезность в расхожем совестном опыте не менее возможна чем несерьезность в более исходном понимании совести. И все же экзистенциально более исходная интерпретация размыкает также *возможности* более исходного экзистентного понимания, пока онтологическое осмысление не позволяет себе отгородиться от онтического опыта.

§ 60. Экзистенциальная структура засвидетельствованной в совести собственной способности быть

Экзистенциальная интерпретация совести призвана выявить в самом присутствии *сущее* свидетельство его *са*мой своей способности-быть. Способ, каким свидетельствует совесть, есть не индифферентное осведомление, но взывающий вызов к бытию-виновным. Засвидетельствуемое так "схватывается" в слышании, неискаженно понимающем зов в сам*ой* его смысловой интенции. Понимание призыва как модус *бытия* присутствия впервые задает феноменальный диапазон свидетельствуемого в оклике совести. Собственное понимание зова мы характеризуем как волю-иметь-совесть. Это допущение-действовать-в-себе наиболее своей самости из нее самой в ее бытии-виновной репрезентирует феноменально засвидетельствованную в самом присутствии собственную способность-быть. Ее экзистенциальную структуру надо теперь высветить. Лишь так мы пробьемся к размыкаемому в самом присутствии основоустройству *собственности* его экзистенции.

Воля-иметь-совесть как понимание в *са*мой своей способности быть есть способ *разомкнутости* присутствия. Кроме понимания, последнюю конституируют расположение и речь. Экзистентное понимание означает: бросание себя на *са*мую свою фактичную возможность способности-быть-в-мире. *Способность*-быть опять же понимается только в экзистировании в этой возможности.

Какое настроение отвечает такому пониманию? Понимание зова размыкает свое присутствие в н е - п о - с е б е его одиночества.

Н е - п о - с е б е, со-обнажающееся в понимании, генуинно разомкнуто принадлежащим ему расположением ужаса. Ужас *угрызений совести* есть феноменальное удостоверение того, что присутствие поставлено в понимании зова перед своим же н е - п о - с е б е. Воля-иметь-совесть становится готовностью к ужасу.

Третий сущностный момент разомкнутости *речь*. З*о*ву как исконной речи присутствия отвечает не диалог – тем более скажем в смысле улаживающего обсуждения того, что говорит совесть. Понимающее слышание зова отказывает себе в диалоге не потому что захлестнуто "темной силой", подавляющей его, но потому что неприкрыто усваивает себе содержание зова. Зов ставит перед постоянной виновностью и так извлекает самость из голых толков понятливости л ю д е й. Поэтому модус артикулирующей речи, принадлежащий к воле-иметь-совесть, есть *умолчание*. Молчание было характеризовано как сущностная возможность речи[1]. Кто хочет молча дать понять, должен "иметь что сказать". Присутствие дает себе в призыве понять с*а*мую свою ему способность быть. Потому этот зов есть молчание. Речь совести никогда не приходит к озвучанию. Совесть зовет только молча, т.е. зов идет из беззвучия одинокого н е - п о - с е б е и зовет вызванное присутствие как имеющее стать тихим назад в тишину самого себя. Воля-иметь-совесть таким образом адекватно понимает эту молчащую речь единственно в умолчании. Оно лишает сл*о*ва понятливые толки людей.

Молчащую речь совести понятливое толкование совести, "строго держащееся эмпирии", берет поводом для того, чтобы выдать совесть за вообще неустановимую и неналичную. Что *люди*, слыша и понимая лишь голые толки, не могут "констатировать" никакого зова, взваливается на совесть с той отговоркой, что она "нема" и явно неналична. Этим толкованием люди лишь прикрывают свойственное им прослышание зова и укороченный диапазон своего "слуха".

Лежащая в воле-иметь-совесть разомкнутость присутствия конституируется таким образом через расположение ужаса, через понимание как бросание себя на с*а*мое свое бытие-виновным и через речь как умолчание. Эту отличительную, засвидетельствованную в самом присутствии через его совесть собственную разомкнутость – *мол-*

---

[1] Ср. § 34, с. 164.

чаливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие-виновным – мы называем *решимостью.*

Решимость есть отличительный модус разомкнутости присутствия. Но разомкнутость была ранее[1] экзистенциально интерпретирована как *исходная истинность.* Она не есть первично никакое не качество "суждения", ни вообще определенного поведения, но сущностный конститутив бытия-в-мире как такового. Истину надо осмыслить как фундаментальный экзистенциал. Онтологическое прояснение тезиса: "присутствие есть в истине" выявило иходную разомкнутость этого сущего как *истину экзистенции* и отослало для ее очерчивания к анализу собственности присутствия[2].

Отныне с решимостью достигнута исходнейшая, ибо *собственная* истина присутствия. Разомкнутость в о т размыкает равноисходно бытие-в-мире, всякий раз целое, т.е. мир, б ы т и е - в и самость, которая в качестве "я есмь" есть это сущее. С разомкнутостью мира всякий раз уже открыто внутримирное сущее. Открытость подручного и наличного основывается в разомкнутости мира[3]; ибо высвобождение всегдашней целости имения-дела с подручным требует предпонимания значимости. Понимая ее, озаботившееся присутствие усматривающе относит себя к встречающемуся подручному. Понимание значимости как разомкнутости всегдашнего мира основано опять же в понимании того р а д и ч е г о, к которому восходит всякое открытие целости имения-дела. Р а д и пристанища, снабжения, обустройства – это ближайшие и постоянные возможности присутствия, на какие это сущее, для которого речь идет о его бытии, всякий раз уже бросило себя. Брошеное в свое "в о т", присутствие фактично всякий раз предоставлено определенному – своему – "миру". Заодно с этим его ближайшие фактичные наброски ведомы озаботившейся *потерянностью* в л ю д я х. Последняя может быть окликнута всякий раз своим присутствием, призыв может быть понят по способу решимости. Эта *собственная* решимость однако равноисходно модифицирует тогда фундированную в ней открытость "мира" и разомкнутость соприсутствия других. Подручный "мир" не становится по своему "содержанию" каким-то иным, круг д р у г и х не

---

[1] Ср. § 44, с. 212 слл.
[2] Ср. там же с. 221.
[3] Ср. § 18, с. 83 слл.

меняется, и все же понимающее озаботившееся бытие к подручному и заботливое событие с другими определяются теперь из их самой своей способности быть собой.

Решимость как *собственное бытие-собой* не отрешает присутствие от его мира, не изолирует его до свободнопарящего Я. Да и как бы она это смогла – когда как собственная разомкнутость она ведь есть не что иное как *собственно бытие-в-мире*. Решимостью самость вводится прямо во всегдашнее озаботившееся бытие при подручном и вталкивается в заботливое событие с другими.

Исходя из ради-чего самовыбранной способности-быть решительное присутствие высвобождает себя для своего мира. Решимость на само себя впервые вводит присутствие в возможность позволить сосуществующим другим "быть" в их наиболее своей бытийной способности и со-размыкать ее в заступнически-освободительной заботливости. Решительное присутствие может стать "совестью" других. Из собственного бытия-самости в решимости только и возникает собственная взаимность, но не из двусмысленных и ревнивых договоренностей и болтливых братаний на людях и не из того, что люди хотят предпринять.

Решимость по своему онтологическому существу есть всегда таковая конкретного фактичного присутствия. Существо этого сущего есть его экзистенция. Решимость "экзистирует" лишь как понимающе-бросающее-себя решение. Но на что размыкает себя присутствие в решимости? На что должно оно решиться? Ответ способно дать *только* само решение. Было бы полным лжепониманием феномена решимости, захоти кто подумать, что она есть лишь принимающее схватывание предложенных и рекомендованных возможностей. *Решение есть именно впервые размыкающее набрасывание и определение конкретной фактичной возможности.* К решимости *принадлежит* необходимо *неопределенность*, характеризующая всякую фактично-брошеную способность присутствия быть. Уверена в самой себе решимость лишь как решение. Но *экзистентная*, всегда лишь в решении определяющаяся *неопределенность* решимости имеет все равно свою *экзистенциальную определенность*.

На-что решимости онтологически прорисовано в экзистенциальности присутствия вообще как способности быть в образе озаботившейся заботливости. Но как забота присутствие детерминировано фактичностью и падением. Разомкнутое в своем "вот", оно держится равноисходно в истине и неистине[1]. Это верно "соб-

[1] Ср. § 44b, с. 222.

ственно" именно о решимости как собственной истине. Она собственно усваивает себе неистину. Присутствие всякий раз может тотчас быть снова в нерешимости. Этот титул выражает лишь феномен, который был интерпретирован как выданность господствующей истолкованности людей. Присутствие "живет" как человеко-самость понятливой двусмысленностью публичности, где никто не решился и однако всё всегда уже решено. Решимость означает допущение-вызвать-себя из потерянности в людях. Нерешимость людей остается все равно в господстве, она лишь не может задеть решительную экзистенцию. Нерешимость как антоним к экзистенциально понятой решимости подразумевает не онтико-психическое свойство в смысле обременения скованностью. И решение тоже остается отнесено к людям и их миру. Понимание этого принадлежит тоже к тому, что разомкнуто решением, коль скоро решимость впервые придает присутствию собственную прозрачность. В решимости дело для присутствия идет о его самой своей способности быть, которая как брошеная может бросать себя только на определенные фактичные возможности. Решение не изымает себя из "действительности", но открывает лишь фактично возможное, а именно выбирая его таким образом, каким оно как самая своя способность быть возможно в людях. Экзистенциальная определенность всегдашнего возможного решительного присутствия охватывает конститутивные моменты обойденного до сих пор экзистенциального феномена, который мы именуем *ситуацией*.

В термине ситуация (обстояние – "быть в состоянии") есть призвук пространственного значения. Мы не будем пытаться вытравить его из экзистенциального понятия. Ибо он есть и в "вот" присутствия. К бытию-в-мире принадлежит своя пространственность, характеризованная через феномены от-даления и направления. Присутствие, коль скоро оно фактично экзистирует, "обставляется"[1]. Но присутствиеразмерная пространственность, на основе которой экзистенция всякий раз определяет свое "место", коренится в устройстве бытия-в-мире. Первичный конститутив этого устройства решимость. Подобно тому как пространственность его вот основана в разомкнутости, ситуация имеет фундаментом решимость. Ситуация есть всегда то разомкнутое в решимости вот, в качестве какого присутствует экзистирующее сущее. Ситуация не есть наличные рамки, в каких случилось быть присутствию или в какие оно просто себя ввело. Очень далекая от наличной мешанины

---

[1] Ср. §§ 23 и 24, с. 104 слл.

встречных обстоятельств и казусов, ситуация *есть* лишь через решимость и в ней. Решившейся на вот, в качестве какого экзистируя имеет быть самость, ей разомкнут в обстоянии всегдашний фактичный характер имения-дела. Только для решимости из совместного мира и миросреды может *с-лучиться* то, что мы называем случаем.

От людей ситуация напротив по сути заперта. Они знают лишь "общую обстановку", теряют себя в ближайшей "*конъюнктуре*" и оспоривают присутствие идя от просчитывания "случаев", которые они, обознаваясь в них, принимают и выдают за свое достижение.

Решимость вводит бытие вот в экзистенцию его ситуации. Решимость же очерчивает экзистенциальную структуру засвидетельствованной в совести собственной способности быть, воли-иметь-совесть. В ней мы опознали адекватное понимание призыва. Отсюда становится вполне ясно, что зов совести, взывая к способности быть, не выдвигает никакого пустого идеала экзистенции, но *вызывает в ситуацию.* Эта экзистенциальная позитивность верно понятого зова совести дает вместе с тем видеть, насколько ограничение тенденции зова случившимися и наметившимися провинностями упускает размыкающий характер совести и лишь по видимости учит нас конкретному пониманию ее голоса. Экзистенциальная интерпретация понимания призыва как решимости раскрывает совесть как заключенный в основе присутствия бытийный модус, в каком оно само себе – засвидетельствуя *са*мую свою бытийную способность – делает возможной свою фактичную экзистенцию.

Этот выявленный под титулом решимости феномен вряд ли можно будет спутать с пустой "установкой" и с неопределенной "наклонностью". Решимость не сначала, ознакомляясь, представляет себе ситуацию, но себя в нее уже поставила. Как решившееся присутствие уже *поступает.* Мы избегаем термина "действовать" намеренно. Ибо во-первых его все-таки опять же пришлось бы осмысливать так широко, чтобы активность охватывала и пассивность сопротивления. Кроме того, он подсовывает онтологическое лжепонимание присутствия, как бы решимость это особый поступок практической способности в противоположность теоретической. Забота как озаботившаяся заботливость однако так исходно и полно охватывает бытие присутствия, что в разделении теоретического и практического поведения она всегда уже должна предполагаться как целое и не может впервые выстраиваться из этих способностей с помощью неизбежно беспочвенной, ибо экзистенциально

необоснованной диалектики. *Решимость же есть лишь в заботе озаботившая и как забота возможная собственность самой заботы.*

Представить фактичные экзистентные возможности в их главных чертах и взаимосвязях и интерпретировать их экзистенциальные структуры входит в круг задач тематической экзистенциальной антропологии[1]. Для фундаментально-онтологической цели настоящего исследования довольно экзистенциального очерка собственной бытийной способности, засвидетельствованной в совести из самого присутствия для него самого.

С разработкой решимости как молчаливого, готового к ужасу бросания себя на *са*мое свое бытие виновным разыскание оказывается в состоянии очертить онтологический смысл искомой *собственной* способности-быть-целым. Собственность присутствия не есть теперь ни голый титул ни измышленная идея. Но даже и так экзистенциально дедуцированное собственное бытие к смерти как собственная способность быть целым остается еще чисто экзистенциальным наброском, которому недостает присутствиеразмерного засвидетельствования. Лишь когда оно будет найдено, разыскание удовлетворит требуемому его проблематикой выявлению экзистенциально выверенной и проясненной собственной способности быть целым. Ибо только тогда, когда это сущее станет феноменально доступно в его собственности и полноте, вопрос о смысле бытия *этого* сущего, к чьей экзистенции принадлежит понятность бытия вообще, вступит на надежную почву.

Третья глава

Собственная способность присутствия быть целым и временность как онтологический смысл заботы

§ 61. Предразметка методического шага от очерчивания собственного присутствиеразмерного целого-бытия к феноменальному высвобождению временности

Была экзистенциально набросана собственная способность присутствия быть целым. Разбор этого феномена раскрыл собственное

[1] В направлении этой проблематики впервые *К.Ясперс* отчетливо осмыслил и специально проработал задачу учения о мировоззрении. Ср. его Психологию мировоззрений, 3-е изд., 1925. Здесь то, "что есть человек", поставлено как вопрос и определено из того, чем он сущностно способен быть (ср. Предисловие к 1-му изд.). Отсюда становится ясно основопо-

бытие к смерти как *заступание*[1]. В ее экзистентном засвидетельствовании собственная бытийная способность присутствия была выявлена и вместе с тем экзистенциально интерпретирована как *решимость.* Как надо соотносить эти два феномена? Не привел ли онтологический набросок собственной способности целобытия в измерение присутствия, далеко отстоящее от феномена решимости? Что общего может иметь смерть с "конкретной ситуацией" деятельности? Не уведет ли попытка насильственно сцепить решимость и заступание к нетерпимой, совершенно нефеноменологической конструкции, которая даже не посмеет уже претендовать для себя на характер феноменально обоснованного онтологического наброска?

Внешнее связывание обоих феноменов само собой воспрещено. Еще остается как методически единственно возможный путь идти от засвидетельствованного в его экзистентной возможности феномена решимости и спросить: *указывает ли решимость в ее самой своей экзистентной бытийной тенденции на заступающую решимость как на ее самую свою, собственную возможность?* Что если решимость по своему же смыслу только тогда достигает своей собственности, когда бросает себя не на подвернувшиеся и всегда лишь ближайшие возможности, но на одну предельную, расположенную до всякой фактичной бытийной способности присутствия и в качестве таковой более или менее неискаженно входящую во всякое фактично выбираемое бытийное умение присутствия? Если решимость как *собственная* истина присутствия лишь в заступании в смерть достигает *принадлежащей* ей *собственной достоверности?* Если лишь в *заступании* в смерть собственно понята, т.е. экзистентно *наверстана* фактичная "*наступательность*" решения?

Пока экзистенциальная интерпретация не забывает, что заданное ей темой сущее имеет бытийный род *присутствия* и не поддается сцеплению из наличных кусков в нечто наличное, ее шаги всецело должны руководиться идеей *экзистенции.* Для вопроса о возможной взаимосвязи между заступанием и решимостью это означает не менее как требование спроецировать данные экзистенциальные феномены на

лагающее экзистенциально-онтологическое значение "граничных ситуаций". Философская тенденция "Психологии мировоззрений" оказывается полностью упущена, если ее "применяют" только как справочную работу по "типам мировоззрений".

[1] Ср. § 58, с. 280 слл.

прорисованные в них экзистентные возможности и экзистенциально "продумать" последние "до конца". Тем самым разработка заступающей решимости как экзистентно возможной собственной способности-быть-целым теряет характер какой-то произвольной конструкции. Она становится интерпретирующим высвобождением присутствия *для* предельных возможностей его экзистенции.

Этим шагом экзистенциальная интерпретация заявляет вместе с тем о *са*мом своем в характере ее метода. До сих пор – за исключением необходимых замечаний по обстоятельствам – специальные методические выяснения отставлялись в сторону. Надо было сперва просто "выйти" на феномены. *До* высвобождения бытийного смысла сущего, развернутого в его феноменальном основосоставе, ход разыскания требует остановки, не для целей "отдыха", но чтобы сообщить разысканию заостренный импульс.

Аутентичный метод основывается в адекватном предобзоре основоустройства размыкаемого "предмета", соотв. предметной области. Аутентичное осмысление метода – которое надо хорошо отличать от пустых технических выкладок – попутно проясняет поэтому способ бытия тематического сущего.* Прояснение методических возможностей, требований и границ экзистенциальной аналитики вообще впервые обеспечит ее основоположному шагу, обнажению бытийного смысла заботы, необходимую прозрачность. *Интерпретация онтологического смысла заботы однако должна проводиться на основе полной и постоянной феноменологической актуализации ранее установленного экзистенциального устройства присутствия.*

Присутствие онтологически принципиально отлично от всего наличного и реального. Его "состав" имеет свое основание не в субстанциальности субстанции, но в "*самостоянии*" экзистирующей самости, бытие которой было осмыслено как забота. Включенный в заботу феномен *самости* требует исходного и собственного экзистенциального очерчивания в сопоставлении с подготовительным выявлением несобственной человеко-самости. Попутно этому идет фиксация возможных онтологических вопросов, какие вообще надо направить на "самость", раз уж она и не субстанция и не субъект.

Феномен заботы, таким образом впервые достаточно уясненный, мы опрашиваем потом на его онтологический смысл. Определение этого смысла становится высвобождением временности. Такой показ

не ведет в побочные, обособленные сферы присутствия, но осмысливает лишь общий феноменальный состав экзистенциального основоустройства присутствия в последних основаниях своей ему онтологической понятливости. *Феноменологически исходно временность проступает в собственном целом бытии присутствия, в феномене заступающей решимости.* Если временность исходно дает здесь о себе знать, то временность заступающей решимости есть предположительно отличительный модус ее самой. Временность может себя в различных возможностях и разным способом *временить*. Основовозможности экзистенции, собственность и несобственность присутствия, онтологически укоренены в возможных временениях временности.

Если уже онтологический характер своего бытия присутствию при господстве падающей бытийной понятности (бытие как наличность) недоступен, то тем более – исходные основания этого бытия. Оттого не должно удивлять, если на первый взгляд временность не отвечает тому, что доступно как "время" расхожей понятливости. Концепция времени расхожего восприятия времени и вырастающая из них проблематика не могут поэтому без рассмотрения служить критериями адекватности той или иной интерпретации времени. Наоборот, разыскание должно *предварительно* освоиться в исходном феномене временности, чтобы впервые *из него* прояснить необходимость и способ происхождения расхожей понятности времени, равно как основание ее господства.

Обеспечение исходного феномена временности достигается через демонстрацию того, что все до сих пор установленные фундаментальные структуры присутствия в аспекте их возможной целости, единства и развертывания по сути "временны" и подлежат осмыслению как модусы временения временности. Так из высвобождения временности перед экзистенциальной аналитикой вырастает задача *возобновить* выполненный анализ присутствия в смысле интерпретации сущностных структур на их временность. Основные направления требующихся тут анализов намечает сама временность. Глава получает поэтому следующее разделение: экзистентно собственная способность присутствия быть целым как заступающая решимость (§ 62); достигнутая для интерпретации бытийного смысла заботы герменевтическая ситуация и методический характер экзистенциальной аналитики вообще (§ 63); забота и самость (§ 64); временность как онтологический смысл заботы (§ 65);

временность присутствия и возникающие из нее задачи более исходного возобновления экзистенциального анализа (§ 66).

§ 62. Экзистентно собственная способность присутствия быть целым как заступающая решимость

Насколько решимость, согласно ее *са*мой своей бытийной тенденции "продуманная до конца", выводит на собственное бытие к смерти? Как понимать связь между волей-иметь-совесть и экзистенциально набросанной собственной способностью присутствия быть целым? Создается ли сплавлением обеих новый феномен? Или всё остается при засвидетельствованной в своей экзистентной возможности решимости, а именно так, что через бытие к смерти она может испытать *экзистентную модализацию*? Что значит опять же экзистенциально "продумать до конца" феномен решимости?

Решимость была характеризована как принимающее-на-себя-ужас, молчаливое бросание себя на *са*мое свое бытие-виновным. Последнее принадлежит к бытию присутствия и означает: ничтожное *бытие*-основанием ничтожности. Принадлежащее к бытию присутствия "виновен" не допускает ни увеличения ни уменьшения. Оно лежит *до* всякой квантификации, если последняя вообще имеет какой-то смысл. Сущностно виновно присутствие также не *иногда*, а *потом снова не* виновно. Воля-иметь-совесть решается на это бытие-виновным. В собственном смысле решимости лежит бросание себя на это бытие-виновным, в качестве какого присутствие есть, *пока оно есть*. Экзистентное принятие этой "вины" в решимости по-настоящему происходит поэтому только тогда, когда решимость в своем размыкании присутствия становится *так* прозрачна, что понимает бытие-виновным *как постоянное*. Это понимание однако делается возможно только таким образом, что присутствие размыкает себе способность-быть "вплоть до своего конца". Но "до-конца-*бытие*" присутствия экзистенциально означает: бытие *к* концу. Решимость становится собственно тем, чем она способна быть, *как понимающее бытие к концу*, т.е. как заступание в смерть. Решимость не просто "имеет" взаимосвязь с заступанием как чем-то другим самой себе. *Она хранит в себе собственное бытие к смерти как возможную экзистентную модальность своей же собственности*. Эту "взаимосвязь" следует прояснить феноменально.

Решимость означает: допущение-вызвать-себя к своему *бытию*-виновным. Быть-*виновным* присуще бытию самого присутствия, первично определенному нами как способность быть. Присутствие "есть"

постоянно виновно, может значить лишь, что оно держится в этом бытии всегда как собственное или несобственное экзистирование. *Бытие*-виновным не просто устойчивое свойство чего-то постоянно наличного, но *экзистентная возможность* собственно или несобственно виновным *быть*. Само "виновен" *есть* всегда лишь в той или иной фактичной способности быть. Бытие-виновным должно поэтому, принадлежа к *бытию* присутствия, осмысливаться как способность-быть-виновным. Решимость бросает себя на эту бытийную способность, т.е. понимает в ней. Это понимание держится тем самым в исходной возможности присутствия. *Собственно* оно держится *в ней*, когда решимость есть исходно то, чем имеет тенденцию быть. Исходное бытие присутствия к своей способности-быть мы раскрыли однако как бытие к смерти, т.е. к означенной отличительной возможности присутствия. Заступание размыкает эту возможность как возможность. Решимость поэтому лишь *как заступающая* становится исходным бытием к *самой* своей способности присутствия быть. В "способен" способности-быть-виновным решимость понимает только когда она "квалифицирует" себя как бытие к смерти.

Решившись, присутствие принимает на себя в своей экзистенции тот факт, что оно *есть* ничтожное основание своей ничтожности. Смерть мы экзистенциально осмыслили как характеризованную возможность *не*возможности экзистенции, т.е. как прямую ничтожность присутствия. Смерть не присовокупляется к присутствию при его "конце", но как забота присутствие есть брошеное (т.е. ничтожное) основание своей смерти. Пронизывающая бытие присутствия ничтожность обнажается ему самому в собственном бытии к смерти. Заступание делает виновное-бытие впервые очевидным из основы *целого* бытия присутствия. Забота равноисходно таит в себе смерть и вину. Лишь заступающая решимость впервые понимает способность-быть-виновным *собственно и цело*, т.е. *исходно*[1].

---

[1] Исходно принадлежащее к бытийному устройству присутствия бытие-виновным надо хорошо отличать от теологически понятого status corruptionis. Теология может в экзистенциально определенном бытии-виновным найти онтологическое условие его фактичной возможности. Заключенная в идее этого status'а вина есть фактичная провинность вполне особого рода. У нее есть и свое свидетельство, для всякого философского опыта остающееся в принципе закрытым. Экзистенциальный анализ бытия-виновным не доказывает ничего ни *за* ни *против* возможности греха. Нельзя строго подходя даже сказать, что онтология присутствия *намеренно* вообще оставляет эту возможность открытой, потому что как философское вопрошание она в принципе ничего о грехе не "знает".

Понимание зова совести обнажает затерянность в людях. Решимость возвращает присутствие к его наиболее своей способности-быть-самостью. Собственной и цело прозрачной своя способность быть становится в понимающем бытии к смерти как *самой своей* возможности.

Зов совести минует в своем призыве всякое "мирное" имение и умение присутствия. Беспощадно уединяет он присутствие в его способности-быть-виновным, собственно быть какою он ему вверяет. Ненадломленная острота сущностного одиночества в *са*мой своей способности быть размыкает заступание в смерть как *безотносительную* возможность. Заступающая решимость позволяет способности-быть-виновным как *са*мой своей безотносительной цельно задеть себя в совести.

Воля-иметь-совесть означает готовность быть-призванным к *са*мому своему бытию-виновным, каким фактичное присутствие всегда уже определялось *до* всякой фактичной провинности и *после* ее погашения. Это опережающее и постоянное бытие-виновным только тогда неприкрыто кажет себя в своем опережении, когда последнее встроено в возможность, для присутствия совершенно *не-обходимую*. Если решимость заступая *вобрала* возможность смерти в свою способность быть, то *отобрать* собственную экзистенцию присутствия не может больше ничто.

Феноменом решимости мы были подведены к исходной *истине* экзистенции. Решившись, присутствие себе самому в своей всегдашней фактичной способности быть обнажилось, а именно так, что оно само *есть* это обнажение и бытие-обнаженным. К истине принадлежит ей всякий раз отвечающее принятие-за-истину. Отчетливое освоение разомкнутого, соотв. раскрытого есть *бытие*-уверенным. Исходная истина экзистенции требует равноисходного бытия-уверенным как себя-держания в том, что разомкнуто решимостью. Она *дарит* себе всякий раз фактичную ситуацию и *вводит* себя в нее. Ситуация не позволяет предрасчитать и задать себя подобно чему-то наличному, ожидающему постижения. Она размыкается лишь в свободной, заранее не определенной, но открытой для определимости решительности. *Что однако означает тогда принадлежащая такой решимости уверенность?* Она должна держаться в том, что разомкнуто решением. Но это значит: она именно не может *отвердеть* в ситуации, а должна понимать, что решение по своему же смыслу размыкания должно быть свободным и *держать себя открытым* для всегдашней фактичной возможности. Уве-

ренность решения означает: *держание-себя-свободным для* своего возможного и всегда фактично необходимого *изъятия*. Такое принятие-за-истину в решимости (как истина экзистенции) никоим образом не дает однако отпасть в нерешительность. Наоборот: это принятие-за-истину как решившееся держание-себя-свободным для изъятия есть *собственная решимость на возобновление себя самой*. А тем самым как раз потерянность в нерешимости экзистентно подорвана. Принадлежащее к решимости принятие-за-истину по своему смыслу имеет тенденцию к тому, чтобы держать себя свободным *постоянно*, т.е. на *целую* способность присутствия быть. Эта постоянная уверенность гарантирована решимости только тем, что она относит себя к воможности, в которой может *быть* прямо уверена. В своей смерти присутствию предстоит себя просто "изъять". В этом постоянно уверенная, т.е. *заступающая в смерть*, решимость достигает своей собственной и цельной достоверности.

Присутствие однако равноисходно существует в неистине. Заступающая решимость дает ему вместе с тем и исходную достоверность его замкнутости. Заступающе решившееся присутствие *держит* себя открытым для постоянной, из основы своего бытия возможной потерянности в нерешимости л ю д е й. Нерешительность как постоянная возможность присутствия *тоже достоверна*. Сама себе прозрачная решимость понимает, что *неопределенность* бытийной способности определяется всегда лишь в решимости на конкретную ситуацию. Она знает о неопределенности, пронизывающей сущее, которое экзистирует. Но это знание, если оно хочет отвечать собственной решимости, само должно возникать из собственного размыкания. *Неопределенность* своей, пусть в решении всегда удостоверенной, способности быть обнаруживается *цельно* впервые лишь в бытии к смерти. Заступание ставит присутствие перед возможностью, которая постоянно достоверна и все же в любой момент остается неопределенна в том, когда возможность станет невозможностью. Она делает очевидным, что это сущее брошено в неопределенность своей "граничной ситуации", решившись на которую присутствие достигает своей собственной способности быть целым. Неопределенность смерти исходно разомкнута в ужасе. Этот исходный ужас опять же решимость расположена вверить себе. Он снимает всякое покрывало с оставленности присутствия самому себе. Ничто, перед которым ставит ужас, обнажает ничтожность, определяющую присутствие в его *основе*, которая сама есть брошеность в смерть.

Анализ обнажил по порядку все возникающие из собственного бытия к смерти как наиболее своей, безотносительной, необходимой, заведомой и все же неопределенной возможности *моменты модализации*, к каким решимость сама от себя имеет тенденцию. Она есть собственно и цельно то, чем способна быть, лишь как *заступающая решимость.*

Но и обратно, лишь интерпретация "взаимосвязи" между решимостью и заступанием достигла полной экзистенциальной понятности самого заступания. До сих пор оно могло считаться только онтологическим наброском. Теперь оказалось: заступание не надуманная и навязанная присутствию возможность, но *модус* засвидетельствованной в присутствии экзистентной способности быть, который оно берет на себя, коль скоро собственно понимает себя как решительное. Заступание "есть" не как свободнопарящее поступание, но в нем надо видеть *потаенную в экзистентно засвидетельствованной решимости и потому тоже засвидетельствованную возможность ее собственности.* Собственное "думание о смерти" есть ставшая себе экзистентно прозрачной воля-иметь-совесть.

Если решимость как собственная имеет тенденцию к модусу, очерченному заступанием, а заступание составляет собственную способность присутствия быть целым, то в экзистентно засвидетельствованной решимости засвидетельствована и способность присутствия быть целым. *Вопрос о способности быть целым фактично-экзистентный. Присутствие отвечает на него как решившееся.* Вопрос о способности присутствия быть целым вполне теперь сбросил с себя первоначально[1] показавшийся характер, будто он только теоретический, методический вопрос аналитики присутствия, возникший из хлопот о полномерной "данности" целого присутствия. Вначале разобранный лишь онтолого-методически вопрос о целости присутствия был оправдан, но лишь поскольку его основание восходит к онтической возможности присутствия.

Прояснение "взаимосвязи" между заступанием и решимостью в смысле возможной модализации этой через то стало феноменальным выявлением собственной способности присутствия быть целым. Если с этим феноменом угадан способ присутствия быть, в каком оно выводит себя к себе и перед самим собой, то обыденному, понятливому толкованию присутствия л ю д ь м и это должно оказаться онтически и онтологически непонятным. Было бы недомыслием

[1] Ср.§ 45, с. 231 слл.

отставлять эту экзистентную возможность как "недоказанную" или еще хотеть "доказать" ее теоретически. И все же феномен требует защиты от грубейших искажений.

Заступающая решимость не лазейка, изобретенная чтобы "преодолеть" смерть, но следующее совестному зову понимание, высвобождающее смерти возможность *совладать с экзистенцией* присутствия и развеять в его основе всякое беглое самосокрытие. Воля-иметь-совесть, определенная как бытие к смерти, тоже не означает никакой бегущей от мира отрешенности, но вводит без иллюзий в решимость "поступка". Заступающая решимость не вырастает и из воспаряющего над экзистенцией и ее возможностями "идеалистического" запроса, но возникает из трезвого понимания фактичных основовозможностей присутствия. С трезвым ужасом, ставящим перед одинокой способностью быть, сходится прочная радость от этой возможности. В ней присутствие избавляется от занимательных "непредвиденностей", какие хлопотливое любопытство устраивает себе прежде всего из мировых происшествий. Но анализ этих основонастроений перешагивает границы, отведенные настоящей интерпретации ее фундаментально-онтологической целью.

Однако не лежит ли в основе проведенной онтологической интерпретации экзистенции присутствия определенная онтическая концепция собственной экзистенции, фактичный идеал присутствия? Так оно и есть. Этот факт не только не нужно отрицать и принужденно признавать, он должен быть осмыслен в его *позитивной необходимости* из тематического предмета разыскания. Философия никогда не захочет оспоривать свою "предпосылочность", но не вправе она ее и слепо признавать. Она осмысливает предпосылки и вместе с ними приводит то, чему они предпосылки, к более проникающему развертыванию. Эту функцию имеет требующееся теперь методическое соображение.

§ 63. Достигнутая для интерпретации бытийного смысла заботы герменевтическая ситуация и методический характер экзистенциальной аналитики вообще

С заступающей решимостью присутствие сделалось феноменально зримым в отношении его возможной собственности и полноты. Остававшаяся до сих пор недостаточной для толкования бытийного смысла заботы герменевтическая ситуация[1] получила требуемую

---

[1] Ср. § 45, с. 232.

исходность. Присутствие исходно, т.е. в виду его собственной способности-быть-целым, поставлено в предвзятие; ведущее предусмотрение, идея экзистенции через прояснение наиболее своей бытийной способности достигла определенности; с конкретно разработанной бытийной структурой присутствия его онтологическое своеобразие в противовес всему наличному стало так ясно, что предрешение об экзистенциальности присутствия обладает достаточной артикуляцией, чтобы уверенно руководить концептуальной разработкой экзистенциалов.

Пройденный до сих пор аналитикой присутствия путь стал конкретной демонстрацией вводно лишь оброненного тезиса[1]: *сущее, которое всегда суть мы сами, онтологически всего дальше*. Основание тому лежит в самой заботе. Падающее бытие при ближайше озаботившем “мире” руководит обыденным толкованием присутствия и скрывает онтически собственное бытие присутствия, отказывая тем самым в адекватной базе направленной на это сущее онтологии.* Потому исходное феноменальное задание этого сущего всего менее само собой разумеется, хотя онтология и следует ближайшим образом ходу обыденного толкования присутствия. Высветление исходного бытия присутствия должно наоборот быть *вырвано* у него *в противо-ходе* к тенденции падающего онтически-онтологического толкования.

Не только выявление наиболее элементарных структур бытия-в-мире, очерчивание понятия мира, уяснение ближайшего и усредненного кто этого сущего, человеко-самости, интерпретация “вот”, но прежде всего проведенные анализы заботы, смерти, совести и вины показывают, *как* в самом присутствии озаботившаяся понятливость взяла власть над способностью быть и ее размыканием, т.е. замыканием.

Способ бытия присутствия *требует* поэтому от онтологической интерпретации, которая поставила себе целью исходность феноменального показа, *чтобы она покорила себе бытие этого сущего наперекор его собственной тенденции к сокрытию.* Экзистенциальный анализ для притязаний, соотв. для невзыскательности и успокоенной самопонятности обыденного толкования всегда имеет поэтому характер *насильственности.* Эта черта правда особенно отличает онтологию присутствия, но она присуща всякой интерпретации, ибо формирующееся в ней понимание имеет структуру

---

[1] Ср. § 5, с. 15.

11*

наброска. Однако не имеется ли тут всегда какого-то своего *руководства* и *правила?* Откуда, с другой стороны, онтологическим наброскам брать свидетельство феноменальной адекватности для своих "находок"? Онтологическая интерпретация набрасывает заданное сущее на свойственное ему бытие, доводя его в аспекте его структуры до понятия. Где указатели пути для направления наброска, чтобы оно вообще попадало в бытие? А что если то сущее, которое становится темой для экзистенциальной аналитики, *в* своем способе быть даже утаивает принадлежащее ему бытие? Ответ на вопросы должен ближайшим образом ограничиться затребованным в них прояснением аналитики присутствия.

К бытию присутствия принадлежит самотолкование. В усматривающе-озаботившемся раскрытии "мира" озабоченность тоже усмотрена. Присутствие фактично всегда уже понимает в определенных экзистентных возможностях, пусть его наброски и коренятся лишь в понятливости л ю д е й. Экзистенция, отчетливо или нет, адекватно или нет, как-то тоже понята. Всякое онтическое понимание имеет свои, пусть лишь *до*-онтологические, т.е. теоретико-тематически не осмысленные "включения". Всякий онтологически отчетливый вопрос о бытии присутствия уже подготовлен способом бытия присутствия.

Но все же, откуда извлечь, что создает "собственную" экзистенцию присутствия? Без экзистентного понимания всякий анализ экзистенциальности останется ведь беспочвенным. Не лежит ли в основе проведенной интерпретации собственности и целости присутствия онтическая концепция экзистенции, которая пожалуй возможна, но не для каждого же непременно обязательна? Экзистенциальная интерпретация никогда не захочет взять на себя декретирование экзистентных возможностей и обязательств. Но не должна ли она оправдать сама себя в плане *тех* экзистентных возможностей, с какими она дает онтологической интерпретации онтическую почву? Если бытие присутствия есть сущностно способность быть и быть-свободным для *са*мых своих ему возможностей и если оно всегда экзистирует лишь в свободе для них соотв. в несвободе против них, то может ли онтологическая интерпретация положить в основу другое чем *онтические возможности* (виды способности быть), *их* проецируя на *их онтологическую возможность?* И если присутствие толкует себя большей частью из потерянности в своем озабочении "миром", то не будет ли добытое в противоходе к ней определение онтически-экзистентных возможностей и весь основанный на этом

экзистенциальный анализ соразмерным такому сущему способом его размыкания? *Не будет ли тогда насильственность наброска высвобождением неискаженного феноменального состава присутствия*?

"Насильственное" задание возможностей экзистенции может требоваться методом, но удастся ли избежать тут вольной прихоти? Если аналитика как экзистентно собственная бытийная способность кладет в основу заступающую решимость, к каковой возможности присутствие вызывает само себя, и даже из основы своей экзистенции, то разве эта возможность *произвольна*?* Разве способ бытия, каким бытийная способность присутствия относит себя к своей отличительной возможности, смерти, выхвачен случайно? *Есть ли у бытия-в-мире более высокая инстанция его способности быть чем его смерть?*

Онтически-онтологический бросок присутствия на собственную способность быть целым пусть даже не произвол, оправдана ли тем проведенная на этом феномене экзистенциальная интерпретация? Откуда берет она путеводную нить, если не из "предпосылки" идеи экзистенции вообще? Чем направлялись шаги анализа несобственной повседневности, если не введенным понятием экзистенции? И когда мы говорим, что присутствие "падает" и потому собственность бытийной способности надо вырвать у него наперекор этой бытийной тенденции, — от какой постановки взгляда это говорится? Не всё ли уже, пусть смутно, просвечено светом "предпосланной" идеи экзистенции? Откуда берет она свое право? Указавший на нее первый набросок был лишен руководства? Ничуть.

Формальная заявка идеи экзистенции была ведома лежащей в самом присутствии понятностью бытия. Без всякой онтологической прозрачности она все же обнаруживает: сущее, именуемое нами присутствием, всегда есть я сам, а именно как способность быть, для которой дело идет о том чтобы быть этим сущим. Присутствие понимает себя, хоть без достаточной онтологической определенности, как бытие-в-мире. Так сущее, его встречает сущее в бытийном образе подручного и наличного. Пусть различение экзистенции и реальности сколь угодно далеко от онтологического понятия, пусть даже присутствие ближайше понимает экзистенцию как реальность, оно не просто налично, но *себя*, в сколь угодно мифическом и магическом толковании, всегда уже *поняло*. Ибо иначе оно не "жило" бы в мифе и не озаботилось бы в ритуале и культе своей магией. Введенная идея экзистенции есть экзистентно несвязывающая прорисовка формальной структуры понятности присутствия вообще.

Под водительством этой идеи выполнялся подготовительный анализ ближайшей повседневности вплоть до первого понятийного очерчивания заботы. Этот феномен позволил точнее уловить экзистенцию и принадлежащие к ней связи с фактичностью и падением. Очерк структуры заботы дал базу для первого онтологического различения экзистенции и реальности[1]. Это привело к тезису: субстанция человека есть экзистенция[2].

Но даже эта формальная и экзистентно необязывающая идея экзистенции все-таки уже таит в себе определенное, хотя не подчеркнутое онтологическое "содержание", которым, как и отграниченная от него идея реальности, "пред-полагается" идея бытия вообще. Лишь в *ее* горизонте можно провести различение между экзистенцией и реальностью. Обе подразумевают все-таки *бытие.*

Не должна ли вообще онтологически проясненная идея бытия быть получена опять же лишь через разработку принадлежащей к присутствию бытийной понятливости? Но последняя поддается исходно осмыслению только на основе исходной интерпретации присутствия по путеводной нити идеи экзистенции. Не становится ли так в итоге совершенно очевидно, что развернутая фундаментально-онтологическая проблема движется по "кругу"?

Правда, как мы показали уже при анализе структуры понимания вообще, то, что оказывается опорочено неадекватным выражением "круг", принадлежит к существу и к отличительности самого понимания[3]. Тем не менее исследование должно теперь в видах прояснения герменевтической ситуации фундаментально-онтологической проблематики специально вернуться к "аргументу от круга". Выставляемый против экзистенциальной интерпретации "упрек в круге" хочет сказать: идея экзистенции и бытия тут вообще "предпосылается" и "в соответствии с ней" интерпретируется присутствие, чтобы отсюда получить идею бытия. Только чт*о* значит здесь "предпосылание"? Разве с идеей экзистенции вводится тезис, из которого мы по формальным правилам вывода дедуцируем дальнейшие тезисы о бытии присутствия? Или это пред-посылание имеет характер понимающего наброска, а именно так, что формирующая такое понимание интерпретация *самому* же истолковываемому

---

[1] Ср. § 43, с. 200 слл.

[2] Ср. с. 212 и с. 117.

[3] Ср. § 32, с. 152 слл.

как раз впервые дает слово, чтобы оно от себя решило, являет ли оно как это сущее бытийное устройство, на которое оно было формально-заявочно разомкнуто в наброске? Может ли вообще сущее со стороны своего бытия получить слово иначе? В экзистенциальной аналитике "круга" в доказательстве даже и "избежать" нельзя, потому что она доказывает *вообще не* по правилам "логики вывода". Что понятливость, воображая удовлетворить высшей строгости научного исследования, хочет устранить избежанием "круга", есть не менее чем основоструктура заботы. Исходно ею конституируемое, присутствие всегда уже есть вперёд-самого-себя. Существуя, оно себя всегда уже бросило на определенные возможности своей экзистенции и в таких экзистентных бросках доонтологически набросало вместе с тем и нечто подобное экзистенции и бытию. Можно ли тогда отказать в этом для присутствия существенном наброске *тому* исследованию, которое, *само подобно всякому исследованию будучи способом бытия размыкающего присутствия,* хочет сформировать и довести до понятия принадлежащую к экзистенции понятность бытия?

"Упрек в круге" сам опять же идет от способа присутствия быть. Понятливости озаботившегося растворения в людях все подобное наброску, тем более онтологическому, оказывается неизбежно чуждо, ибо она "принципиально" против него запирается. Понятливость озабочена, будь то "теоретически" или "практически", лишь обозримым в усмотрении сущим. Отличительность понятливости в том, что она намерена иметь опыт лишь "эмпирического" сущего, чтобы уметь избавиться от понимания бытия. Она упускает, что "эмпирический" опыт сущего возможен только тогда, когда уже понято, пусть и не концепировано, бытие. Понятливость не понимает понимания. И *потому* она должна то, что расположено вне диапазона ее понимаемости, соотв. выход туда, неизбежно выдавать за "насилие".

Разговоры о "круге" понимания есть выражение двоякого упущения: 1) что понимание само составляет основообраз бытия присутствия; 2) что это бытие конституировано как забота. Отрицать круг, утаивать его или тем более хотеть преодолеть значит окончательно упрочивать это упущение. Усилие должно наоборот быть направлено на то чтобы исходно и цельно вскочить в этот "круг", с тем чтобы уже при постановке анализа присутствия обеспечить полный обзор кругового бытия присутствия. Не слишком много, а слишком *мало* для онтологии присутствия "предпосыла-

ют", когда "исходят" из внемирного Я, чтобы устроить ему потом объект и онтологически безосновное отношение к нему. *Слишком близорук взгляд*, когда проблемой делают "жизнь", *а потом по обстоятельствам также* берут в расчет смерть. *Искусственно догматически обстрижен* тематический предмет, когда "ближайшим образом" ограничиваются "теоретическим субъектом", чтобы потом восполнить его "с практической стороны" в добавочной "этике".

Этого пусть будет достаточно для прояснения экзистенциального смысла герменевтической ситуации исходной аналитики присутствия. С выявлением заступающей решимости присутствие введено в предвзятие со стороны его собственной целости. Собственность способности-быть-собой поручается за пред-усмотрение исходной экзистенциальности, а последняя обеспечивает отчеканку адекватной экзистенциальной понятийности.

Анализ заступающей решимости вывел вместе с тем на феномен исходной и собственной истины. Раньше было показано, как господствующая ближайшим образом и большей частью понятность бытия воспринимает бытие в смысле наличности и так прячет исходный феномен истины[1]. Но если бытие "имеется" лишь поскольку "есть" истина и всякий раз по виду истины видоизменяется понимание бытия, то исходная и собственная истина должна обеспечить понимание бытия присутствия и бытия вообще. Онтологическая "истина" экзистенциального анализа выстраивается на основе исходной экзистентной истины. Последняя однако не обязательно нуждается в первой. Исходнейшая, основополагающая экзистенциальная истина, к которой стремится – подготавливая вопрос о бытии вообще – онтологическая проблематика, есть *разомкнутость бытийного смысла заботы*. Для высвобождения этого смысла нужно держать наготове неурезанную полноту структурного состава заботы.

§ 64. Забота и самость

Единство конститутивных моментов заботы, экзистенциальности,* фактичности и падения сделало возможным первый онтологический очерк целости структурного целого присутствия. Струк-

---

[1] Ср. § 44b, с. 219 слл.

тура заботы была приведена к экзистенциальной формуле: уже-бытие-вперёд-себя-в (мире) как бытие-при (внутримирно встречном сущем). Целость структуры заботы возникает не от сочленения, и все же она *членораздельна*[1]. Этот онтологический результат мы должны были оценивать по тому, насколько он удовлетворяет требованиям *исходной* интерпретации присутствия[2]. Осмысление показало, что ни *целое* присутствие ни его *собственное* умение быть не были сделаны темой. Попытка феноменально уловить целое присутствия провалилась однако, по-видимому, как раз на структуре заботы. Вперёд-себя подало себя как еще-не. Характеризованное в смысле недостачи вперёд-себя раскрылось генуинно-экзистенциальному рассмотрению как *бытие к концу*, каким оказывается всякое присутствие в основании своего бытия. Мы также прояснили, что забота в зове совести вызывает присутствие к его *самой* своей бытийной способности. Понимание призыва – исходно понятое – показало себя как заступающая решимость. Она включает в себя собственную способность присутствия быть целым. Структура заботы говорит не *против* возможного бытия-целым, но есть *условие возможности* такой экзистентной способности быть. В ходе этого анализа стало ясно, что в феномен заботы прочно встроены экзистенциальные феномены смерти, совести и вины. *Членение целости их структурного целого стало еще богаче и тем самым экзистенциальный вопрос о единстве этой целости еще настоятельнее.*

Как должны мы это единство понимать? Как способно присутствие экзистировать единым в названных способах и возможностях своего бытия? Очевидно только так, что *само* оно *есть* это бытие в его сущностных возможностях и что всякий раз* *я* есмь это сущее. "Я" как будто бы "скрепляет" всю целость структурного целого. "Я" и "самость" издавна осмысливались в "онтологии" этого сущего как опорное основание (субстанция соотв. субъект). Предлагаемая аналитика тоже ведь уже при подготовительной характеристике повседневности натолкнулась на вопрос о кто присутствия. Оказалось, что ближайшим образом и большей частью присутствие *не* есть оно само, но потеряно в человеко-самости.** Последняя есть экзистентная модификация собственной самости. Вопрос об онтологическом устройстве самостности остался без ответа. Правда, была

[1] Ср. § 41, с. 191 слл.
[2] Ср. § 45, с. 231 слл.

уже в принципе фиксирована путеводная нить проблемы[1]: если самость принадлежит к сущностным определениям присутствия, чья "эссенция" лежит опять же в *экзистенции*, то ячество и самостность должны быть поняты *экзистенциально*. Негативно ведь тоже обнаружилось, что онтологическая характеристика людей воспрещает всякое применение категорий наличности (субстанции). В принципе стало ясно: забота не дедуцируется онтологически из реальности и не выстраивается через категории реальности[2]. Забота уже таит феномен самости в себе, коль скоро правомерен тезис, что выражение "забота о самом себе" в сопоставлении с заботливостью как заботой о других есть *тавтология*[3]. Но тогда проблема онтологического определения самости присутствия заостряется до вопроса об экзистенциальной "взаимосвязи" между заботой и самостностью.

Прояснение экзистенциальности самости "естественно" отправляется от повседневного самотолкования присутствия, высказывающегося о "себе самом" в *Я-говорении*. Озвучание при этом не обязательно. В "Я" это сущее имеет в виду само себя.* Содержание этого выражения считается совершенно простым. Оно подразумевает всякий раз только меня и ничего больше. Как это простое, "Я" не есть и определение других вещей, *само* не предикат, но абсолютный "субъект". Высказываемое и задействуемое в Я-говорении угадывается всегда как то же самое, устойчивое. Черты "простоты", "субстанциальности" и "личности", которые *Кант* к примеру положил в основу своего учения "О паралогизмах чистого разума"[4], происходят из аутентичного дофеноменологического опыта. Остается вопрос, можно ли такого рода онтический опыт интерпретировать онтологически с помощью названных "категорий".

Правда, в строгом соответствии с данным в Я-говорении феноменальным составом *Кант* показывает, что выведенные из названных черт онтические тезисы о душевной субстанции неправомерны. Но этим отклоняется лишь *онтическое* псевдообъяснение Я.** *Онтологическая* интерпретация самостности тут никоим образом не получена, ни хотя бы обеспечена и позитивно подготовлена. Хотя *Кант* пытается и строже своих предшественников установить феноменальное содержание Я-говорения, он все же

---

[1] Ср. § 25, с. 114 слл.

[2] Ср. § 43 с, с. 211.

[3] Ср. § 41, с. 193.

[4] Ср. Критика чистого разума, 2-е изд., с. 399; прежде всего проработка в 1-м изд. с. 348 слл.

снова соскальзывает назад в *ту самую* неуместную онтологию субстанциального, онтические основания которой он за Я теоретически отрицает. Это следует показать точнее, чтобы уловить так онтологический смысл постановки анализа самости на Я-говорении. Кантовский анализ "Я мыслю" должен быть теперь привлечен для иллюстрации лишь настолько, насколько это требуется для прояснения названной проблематики[1].

"*Я*" есть голое сознание, которое сопровождает все понятия. В нем "не представляется ничего больше чем трансцендентальный субъект мысли". "Сознание (есть) по себе не столько представление..., но форма такового вообще"[2]. "Я мыслю" есть "форма апперцепции, которая прилагается ко всякому опыту и ему предшествует"[3].

Кант оправданно улавливает феноменальное содержание "Я" в выражении "Я мыслю" или, если учитывается также вовлечение "практической личности" в "интеллигенцию", как "Я поступаю". Я-говорение надо в смысле *Канта* брать как Я-мыслю-говорение. *Кант* пытается фиксировать феноменальное содержание Я как res cogitans. Если притом он именует такое Я "логическим субъектом", то это не значит что Я вообще есть просто логическим путем добытое понятие. Я есть скорее субъект логического соотнесения, связывания. "Я мыслю" значит: я связываю. Всякое связывание есть "*Я* связываю". Во всяком собирании и сопряжении Я всегда уже лежит основой – υποκειμενον. Потому субъект есть "сознание по себе" и никак не представление,* скорее "форма" такового. Иначе сказать: Я мыслю есть не нечто представленное, но формальная структура представления как такового, через которую только и становится возможно нечто такое как представленное. Форма представления подразумевает не какие-то рамки, не обобщенное понятие, но то, что как ειδος делает всякое представленное и представление тем, что оно есть. Я, понятое как форма представления, означает то же что: оно есть "логический субъект".

Позитивное в кантовском анализе имеет два аспекта: во-первых Кант видит невозможность онтического сведения Я к субстанции, с

---

[1] К анализу трансцендентальной апперцепции ср. теперь: *М.Хайдеггер*, Кант и проблема метафизики, 2-е неизмененное издание 1951, раздел III.

[2] Кр.ч.р. 2-е изд. с. 404.

[3] Там же 1-е изд. с. 354.

другой стороны он удерживает Я как "я мыслю". Тем не менее он берет это Я опять же как субъект и тем самым в онтологически неадекватном смысле. Ибо онтологическое понятие субъекта характеризует *не самостность Я как самости, но тожественность и постоянство чего-то всегда уже наличного.* Определять Я онтологически как *субъект* значит вводить его как всегда уже наличное. Бытие Я понимается как реальность* res cogitans[1].

Но в чем дело, что свою чисто феноменальную опору на "Я мыслю" *Кант* развернуть не может и должен откатиться к "субъ-

---

[1] Что Кант мыслил онтологический характер самости личности по сути все же внутри горизонта неадекватной онтологии внутримирно наличного, как "субстанциальное", становится ясно из материала, который проработал *H.Heimsoeth* в своей статье: Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie. (Отдельный оттиск из *Immanuel Kant.* Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages. 1924.) Тенденция статьи идет дальше простой историографической информации и нацелена на "категориальную" проблему личности. Хаймсет говорит: "Слишком мало до сих пор еще замечают тесное взаимовррабатывание теоретического и практического разума, как то практикует и планирует Кант. Слишком мало обращают внимание на то, как здесь даже категории (в противоположность их натуралистическому наполнению в "Основоположениях") специфически удерживают значимость и под приматом практического разума призваны находить новое, свободное от натуралистического рационализма применение (субстанция к примеру в "личности" и в длительности личного бессмертия, причинность как "причинность из свободы", взаимодействие в "сообществе разумных существ" и т.д.). Они служат новому подходу к безусловному как мыслительные средства фиксации, не имея потому в виду дать рационализирующее предметное знание." с. 31 сл. — Но через собственную онтологическую проблему здесь все же *перескочено.* Неизбежно встает вопрос, могут ли эти "категории" удержать исходную значимость и нуждаются только в ином применении или они в принципе *искажают* онтологическую проблематику присутствия. Даже если теоретический разум встроен в практический, экзистенциально-онтологическая проблема самости остается не только не решена, но и *не поставлена.* На какой онтологической почве должно в конце концов происходить "взаимовррабатывание" теоретического и практического разума? Теоретическим поведением определяется способ бытия личности или практическим или ни одним из этих двух — и тогда каким? Не обнаруживают ли паралогизмы при всем их фундаментальном значении онтологическую беспочвенность проблематики самости от Декартовой res cogitans вплоть до гегелевского понятия духа? Можно мыслить не обязательно даже "натуралистически" и "рационалистически" и все равно стоять под диктатом, только еще более губительным, — ибо на вид само собой разумеющимся, — онтологии "субстанциального". — Ср. как существенное восполнение названной статьи: *Heimsoeth*, Metaphysische Motive in

екту", т.е. к субстанциальному? Я есть не просто "Я мыслю", но "Я мыслю нечто". Только разве сам *Кант* не подчеркивает снова и снова, что Я остается отнесено к своим представлениям и без них ничто?

Эти представления однако суть для него "эмпирия", которую Я "сопровождает", явления, к которым оно "приложено". Кант опять же нигде не показывает способ бытия этого "приложения" и "сопровождения". В принципе же они понимаются как постоянное соналичествование Я с его представлениями. *Кант* правда избегал отгораживания Я от мышления, но не принимая само "Я мыслю" в его полном сущностном составе как "Я мыслю нечто" и главное не видя в онтологической предпосылке для "Я мыслю нечто" основоположную определенность самости.* Ибо опора на "Я мыслю нечто" тоже онтологически недоопределена, поскольку "нечто" остается неопределенным. Если под ним понимается *внутримирное* сущее, то здесь неявно заложена предпосылка *мира*; а именно этот феномен со-обусловливает бытийное устройство Я, раз уж должно быть возможно нечто такое как "Я мыслю нечто". Я-говорение подразумевает сущее, которое всегда есмь я как: "Я-есмь-в-мире". *Кант* не видел феномена мира и был достаточно последователен, чтобы отделять "представления" от априорного содержания чистого "я мыслю". Однако Я снова оттеснялось этим до *изолированного* субъекта, сопровождающего представления онтологически совершенно не определенным образом[1].

В Я-говорении присутствие выговаривается как бытие-в-мире. Но имеет ли повседневное Я-говорение в виду *себя как* сущее-в-мире? Здесь надо разделять. Конечно, говоря Я, присутствие имеет в виду сущее, которое всегда есть оно само. Обыденное самотолкование имеет однако тенденцию понимать себя из озаботившего "мира". В онтическом имении-себя-в-виду оно *упускает* себя относительно рода бытия сущего, какое есть оно само. И это особенно верно об основоустройстве присутствия, бытии-в-мире[2].

---

der Ausbildung des kritischen Idealismus. Kantstudien т. XXIX (1924), с. 121 слл. К критике понятия Я у *Канта* ср. также: Макс *Шелер*, Формализм в этике и материальная ценностная этика. II часть. *Данный* ежегодник т. II (1916), с. 388 слл. О "личности" и "Я" трансцендентальной апперцепции.

[1] Ср. феноменологическую критику "опровержения идеализма" *Канта*. § 43 а, с. 202 слл.

[2] Ср. §§ 12 и 13, с. 52 слл.

Чем это “беглое” Я-говорение мотивировано? Падением присутствия, в каком оно от себя самого *бежит* в люди. “Естественную” Я-речь ведет человеко-самость. В “Я” выговаривается самость, какою ближайшим образом и большей частью я собственно *не* бываю. Для растворения в повседневной многосложности и в кружении озабочения самость самозабвенного Я-озаботился кажет себя постоянно той же, но неопределенно-пустой простотой. Люди *есть* все же *то*, чем они озаботились. Что “естественная” онтическая Я-речь упускает феноменальное содержание подразумеваемого в Я присутствия, не дает онтологической интерпретации Я *никакого права повторить это упущение*, навязав проблематике самости неадекватный “категориальный” горизонт.

Конечно тем, что онтологическая интерпретация “Я” отказывает в следовании обыденной Я-речи, она достигает никак еще не *решения* проблемы, но пожалуй *разметки направления*, в каком надо спрашивать дальше. Я подразумевает сущее, каков человек, “будучи-в-мире”, есть. Уже-бытие-в-мире как бытие-при-внутримирно-подручном однако означает равноисходно в п е р ё д - с е б я. “Я” подразумевает сущее, для которого дело идет *о* бытии сущего, какое оно есть. С “Я” выговаривает себя забота, ближайшим образом и большей частью в “беглой” Я-речи озабочения. Человеко-самость всего громче и чаще говорит Я-Я, ибо по сути она *не есть собственно* она сама и уклоняется от собственной способности-быть. Если онтологическое устройство самости не поддается редукции ни к Я-субстанции ни к “субъекту”, но наоборот, обыденно-беглое Я-Я-говорение надо понимать из *собственной* способности быть, то отсюда еще не следует тезис: самость есть тогда постоянно наличная основа заботы. Самостность экзистенциально считывается только с собственной способности-быть-собой, т.е. с собственности бытия присутствия *как заботы*. Из нее получает свое прояснение *постоянство самости* как мнимая устойчивость субъекта. Но феномен собственной способности быть открывает и вид на *устойчивость самости* в смысле достигнутости устоявшегося положения. *Устойчивость самости* в двояком смысле устоявшегося постоянства есть собственная противовозможность к несамо-стоянию нерешительного падения. *Само-стояние* означает экзистенциально не что иное как заступающую решимость. Онтологическая структура последней обнажает экзистенциальность самостности самости.

Присутствие *есть собственно само* в исходном одиночестве молчаливой, берущей на себя ужас, решимости. Собственное

бытие-собой *как молчащее* именно не говорит "Я-Я", но "е с т ь" в молчаливости то брошеное сущее, в качестве какого оно способно собственно быть. Самость, которую развертывает молчаливость решившейся экзистенции, есть исходная феноменальная почва для вопроса о бытии "Я". Феноменальная ориентация на бытийный смысл собственной способности-быть-собой только и приводит в состояние, когда можно разобрать, какие онтологические права могут быть отведены субстанциальности, простоте и личности как чертам самостности. Онтологический вопрос о бытии самости должен быть оторван от постоянно подсовываемого господствующим Я-говорением предвзятия некой перманентно наличной веще-самости.

Забота не требует фундирования в самости, но экзистенциальность как конститутив заботы придает онтологическое устройство само-стоянию присутствия, к которому, отвечая полному структурному содержанию заботы, принадлежит фактичное падение его бытия в несамо-стояние. Полно понятая структура заботы включает феномен самостности. Его прояснением станет интерпретация смысла заботы, в качестве какой была определена бытийная целость присутствия.

§ 65. Временность как онтологический смысл заботы

Характеристика "взаимосвязи" между заботой и самостностью имела целью не только прояснение частной проблемы Я, она была призвана служить последней подготовкой феноменального осмысления целости структурного целого присутствия. Нужна *ненарушенная дисциплина* экзистенциальной постановки вопроса, чтобы образ бытия присутствия не исказился в итоге для онтологического взгляда все-таки в модус наличности, пусть и совершенно индифферентный. Присутствие становится "сущностным" в собственной экзистенции, которая конституируется как заступающая решимость. Этот модус собственности заботы содержит исходное само-стояние и целость присутствия. В нерассеянном, экзистенциально понимающем взгляде на нее надлежит достичь высветления онтологического смысла бытия присутствия.

Что онтологически отыскивается со смыслом заботы? Что значит *смысл*? Этот феномен встретился разысканию во взаимосвязи

анализа понимания и толкования[1]. В его связи смысл есть то, в чем держится понимаемость чего-либо, без того чтобы сам он входил специально и тематически в обзор. Смысл означает на-что первичного наброска, из которого нечто как то, что оно есть, может быть понято в своей возможности. Набросок размыкает возможности, т.е. такое, что делает возможным.

Высвободить на-что наброска значит разомкнуть то, что делает набросанное возможным. Это высвобождение требует методически так расследовать лежащий в основе толкования, большей частью неявный набросок, чтобы набросанное в наброске стало со стороны своего на-что разомкнуто и постижимо. Установить смысл заботы тогда значит: проследить за лежащим в основе исходной экзистенциальной интерпретации присутствия и ею руководящим наброском так, чтобы в им набросанном стало видно его на-что. Набросанное есть бытие присутствия, и именно разомкнутое в том, что его конституирует как способность быть собственно целым. На-что этого набросанного, разомкнутого, так конституированного бытия есть то, что делает возможной саму эту конституцию бытия как заботы. Вопросом о смысле заботы спрошено: *что делает возможной целость членораздельного структурного целого заботы в единстве ее развернутого членения?*

Беря строго, смысл означает на-что первичного наброска понимания бытия. Разомкнутое самому себе бытие-в-мире равноисходно, с бытием сущего, которое есть оно само, понимает бытие внутримирно раскрытого сущего, хотя нетематически и даже еще недифференцированно в его первичных модусах экзистенции и реальности. Весь онтический опыт сущего, усматривающий учет подручного равно как позитивно научное познание наличного, основываются во всегда более или менее прозрачных набросках бытия соответствующего сущего. А эти наброски хранят в себе то или иное на-что, из которого как бы питается понимание бытия.

Когда мы говорим: сущее "имеет смысл", то это значит, оно стало доступно *в его бытии*, которое прежде всего, брошенное на свое на-что, "собственно" "имеет смысл". Сущее "имеет" смысл лишь поскольку оно, заранее разомкнутое как бытие, становится понятно в наброске бытия, т.е. из его на-что. Первый набросок

[1] Ср. § 32, с. 148 слл., особенно с. 151 сл.

понимания бытия “задает” смысл. Вопрос о смысле бытия сущего делает темой на-что бытийного понимания, лежащего в основе всякого бытия сущего.

Присутствие собственно или несобственно разомкнуто в аспекте своей экзистенции себе самому. Экзистируя, оно понимает себя, а именно так, что это понимание не представляет чистого постижения, но образует экзистентное бытие фактичной способности быть. Разомкнуто бытие сущего, для которого речь идет об этом бытии. Смысл этого бытия, т.е. заботы, делая последнюю в ее конституции возможной, составляет исходно бытие способности-быть. Смысл присутствия не нечто свободнопарящее иное и “внешнее” ему самому, но само понимающее себя присутствие. Что делает возможным бытие присутствия и тем самым его фактичную экзистенцию?

Набросанное исходного экзистенциального наброска экзистенции раскрылось как заступающая решимость.* Что делает возможным это собственное целое-бытие присутствия в виду единства его членораздельного структурного целого? Взятая формально экзистенциально, не называя теперь постоянно ее полного структурного содержания, заступающая решимость есть *бытие к* с*а*мой своей отличительной способности быть. Подобное возможно только так, что присутствие *вообще* в его с*а*мой своей возможности *способно* настать для себя и в таком само-допущении-себе-настать выносит эту возможность как возможность, т.е. экзистирует. Выносящее отличительную возможность допущение-*настать* себе в ней для себя есть исходный феномен будущего. Если к бытию присутствия принадлежит собственное соотв. несобственное *бытие к смерти*, то оно возможно лишь как *настающее* в указанном сейчас и подлежащем еще ближайшему определению смысле. “Будущее” значит тут не некое теперь, которое, *еще не* став “действительным”, лишь когда-то *будет быть*, но наступление, в каком присутствие в его с*а*мой своей способности быть настает для себя. Заступание делает присутствие *собственно* настающим, а именно так, что заступание само возможно лишь поскольку присутствие *как сущее* вообще уже всегда настает для себя, т.е. вообще в своем бытии наступающе.

Заступающая решимость понимает присутствие в его сущностном бытии-виновным. Так понимать значит экзистируя принимать бытие-виновным, *быть* брошеным основанием ничтожности. Но принять брошеность значит собственно *быть* присутствием в том, *как оно всегда уже было.* Принятие брошености опять же возможно только так, что наступающее присутствие с*а*мым своим “как

оно всегда уже было", т.е. своим "уже-былым", способно *быть*. Лишь поскольку присутствие вообще *есть* как я *есмь*-бывший, оно способно в будущем так само для себя настать, чтобы *вернуться* в себя. Собственно наступая, присутствие *есть* собственно *уже-бывшее*. Заступание в предельнейшую и *са*мую свою возможность есть понимающее возвращение в *са*мую свою бывшесть. Присутствие способно собственно бывшим *быть* лишь поскольку оно настающе. Бывшесть возникает известным образом из будущего.

Заступающая решимость так размыкает конкретную ситуацию своего в о т, что экзистенция, поступая, усматривающе озабочивается фактично мироокружно подручным. Решительное бытие при ситуативно подручном, т.е. поступающее допущение-встречи с мироокружно *пребывающим*, возможно лишь в *актуализации* этого сущего. Лишь как *настоящее* в смысле актуализации решимость способна быть тем, что она есть: неискаженным допущением встречи того, за что она поступая берется.

Наступающе возвращаясь к себе, решимость актуализируя вводит себя в ситуацию. Бывшесть возникает из будущего, а именно так, что бывшее (лучше бывшествующее) настающее выпускает из себя настоящее. Этот феномен, как бывшествующе-актуализирующее настающее единый, мы именуем *временностью*. Лишь поскольку присутствие определено как временность, оно делает для себя самого возможной означенную способность быть собственно целым в заступающей решимости. *Временность обнажается как смысл собственной заботы.*

Феноменальное, из бытийного устройства заступающей решимости почерпнутое содержание этого смысла покрывает значение термина временность. Терминологическое употребление этого выражения должно сразу отвести все навязываемые расхожей концепцией времени значения "будущего", "прошлого" и "настоящего". То же верно о понятиях "субъективного" и "объективного", соотв. "имманентного" и "трансцендентного" "времени". Поскольку присутствие понимает себя ближайшим образом и большей частью несобственно, можно предполагать, что "время" расхожего понимания времени представляет пусть аутентичный, но производный феномен. Он возникает из несобственной временности, которая сама имеет свое происхождение. Понятия "будущего", "прошлого" и "настоящего" возникли ближайшим образом из несобственного понимания времени. Терминологическое очерчивание соответствующих исходных и собст-

венных феноменов борется с той же трудностью, какой остается отягчена вся онтологическая терминология. Силовые приемы в этом поле разыскания не произвол, а обоснованная делом необходимость. Но чтобы суметь без пробелов выявить происхождение несобственной временности из исходной и собственной, потребна сперва конкретная разработка обозначенного пока лишь вчерне исходного феномена.

Если решимость составляет модус собственной заботы, сама же возможна лишь через временность, то полученный в рассмотрении решимости феномен сам должен представлять лишь модальность временности, которая вообще делает возможной заботу как таковую. Бытийная целость присутствия как забота означает: уже-бытие-вперёд-себя-в (мире) как бытие-при (внутримирно встречном сущем). При первой фиксации этой членораздельной структуры было указано на то, что в виду такой расчлененности онтологический вопрос надо прогнать еще дальше назад вплоть до выявления единства целости структурной множественности[1]. *Исходное единство структуры заботы лежит во временности.*

Вперёд-себя основано в настающем. Уже-бытие-в... дает опознать в себе бывшесть. Бытие-при... делается возможно в актуализации. Причем, по сказанному, само собой воспрещается осмысливать "перед" во "вперёд" и "уже" из расхожей понятности времени. "Перед" подразумевает не "впереди" в смысле "еще-не-теперь – но потом"; равным образом "уже" не значит "теперь-больше-нет – но раньше". Имей выражения "перед" и "уже" *это* временное значение, какое они и могут иметь, временность заботы говорила бы, что она есть нечто такое, что сразу "раньше" и "после", "еще не" и "больше не". Забота тогда осмысливалась бы как сущее, случающееся и протекающее "во времени". *Бытие* сущего характера присутствия стало бы чем-то *наличным.* Если подобное невозможно, то временное значение названных выражений должно быть другим. "Перед" и "вперёд" показывают настающее как такое, какое вообще впервые делает возможным для присутствия быть так, что речь для него идет *о* его способности быть. Основанное в настающем бросание себя на "ради себя самого" есть сущностная черта *экзистенциальности. Ее первичный смысл есть будущее.*

[1] Ср. § 41, с. 196.

Равным образом "уже" подразумевает экзистенциальный временной смысл сущего, которое, насколько оно *есть*, есть всегда уже брошеное. Лишь поскольку забота основана в бывшести, присутствие способно экзистировать как брошеное сущее, какое оно есть. "Пока" присутствие фактично экзистирует, оно никогда не прошлое, но зато всегда уже *бывшее* в смысле "я *есмь*-бывший". И оно *способно быть* бывшим лишь пока оно есть. Прошлым мы, наоборот, называем сущее, которое больше не налично. Потому присутствие никогда не может экзистируя установить себя как наличную эмпирию, возникающую и преходящую "со временем" и частично уже прошлую. Оно "находит себя" всегда лишь как брошеный факт. В *расположении* присутствие застигнуто самим собой как сущее, каким оно, еще сущее, уже было, т.е. бывшее постоянно *есть*. Первичный экзистенциальный смысл фактичности лежит в бывшести. Формулировка структуры заботы указывает выражениями "вперёд" и "уже" на временной смысл экзистенциальности и фактичности.

Напротив, подобное указание отсутствует для третьего конститутивного момента заботы: падающего бытия-при... Это не должно значить, что падение не коренится в той же временности, но призвано отметить, что *актуализация*, в которой *первично* основано *падение* в озаботившую подручность и наличность, в модусе исходной временности оказывается *включена* в настающее и бывшесть. Решившееся, присутствие как раз извлекло себя назад из падения, чтобы тем собственнее быть "вот" в "мгновении-*ока*" на разомкнутую ситуацию.

Временность делает возможной единство экзистенции, фактичности и падения и конституирует таким образом исходно целость структуры заботы. Моменты заботы не скопляются через аккумуляцию, равно как временность сама не суммируется "со временем" из настающего, бывшести и актуальности. Временность "есть" вообще не *сущее*. Она не есть, а *временит*. Почему нам тем не менее приходится говорить: "временность 'есть' – смысл заботы", "временность 'есть' – так и так определенная", может сделаться понятно только из проясненной идеи бытия и этого "есть" вообще. Временность временит, а именно давая время возможным способам самой себя. Последние делают возможной множественность бытийных модусов присутствия, прежде всего основовозможность собственной и несобственной экзистенции.

Настающее, бывшесть, актуальность кажут феноменальные черты "для-себя-настаевания", "возврата к", "допущения встречи

с". Феномены этих на..., к чему..., с чем... обнажают временность как прямое ἐκστατικόν. *Временность есть исходное "вне-себя" по себе и для себя самого.* Мы именуем поэтому означенные феномены настающего, бывшести, актуальности *эк-стазами* временности. Она не есть сперва некое сущее, только выступающее из *себя,* но ее существо есть временение в единстве *экстазов.* Характерность доступного расхожему пониманию "времени" состоит м.пр. именно в том, что в нем как в чистой, безначальной и бесконечной последовательности всех теперь нивелирован экстатичный характер исходной временности. Эта нивелировка сама однако по своему экзистенциальному смыслу основана в определенной возможности временения, в меру которой временность как несобственная временит названное "время". Если таким образом доступное понятливости присутствия "время" оказывается *не* исходным, а напротив возникающим из собственной временности, то по правилу *a potiori fit denominatio* оправданно именование выявленной сейчас *временности* как *исходного времени.*

При перечислении экстазов мы всегда именовали на первом месте будущее. Это призвано показать, что в экстатическом единстве исходной и собственной временности настающее имеет приоритет, хотя временность не возникает впервые через наслоение и последование экстазов, но временит всегда в их равноисходности. Однако внутри последней модусы временения разные. И различие заключается в том, что временение может первично определяться из разных экстазов. Исходная и собственная временность временит из собственного будущего, а именно так, что оно, настающе бывшее, впервые пробуждает настоящее. *Первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее.* Приоритет настающего сам будет сообразно модифицированному временению несобственной временности видоизменяться, но даже еще и в производном "времени" не перестанет выходить на передний план.

Забота есть бытие к смерти. Заступающую решимость мы определили как собственное бытие к характеризованной возможности прямой невозможности присутствия. В таком бытии к своему концу присутствие экзистирует собственно цело как сущее, каким оно, "брошеное в смерть", может быть. Оно не имеет конца, где оно просто прекращается, но *экзистирует конечно.* Собственное будущее, первично временящее *ту* временность, которая составляет смысл заступающей решимости,

само тем себя раскрывает *как конечное.* Но разве время не “идет своим ходом дальше” невзирая на уже-не-присутствие меня самого? И не безгранично ли много чего еще может лежать “в будущем” и настать из него?

На эти вопросы надо ответить да. Тем не менее они не содержат возражения против конечности исходной временности — ибо вообще трактуют уже не о ней. Вопрос не чт*о* там вообще может произойти “с течением времени” и что “из этого времени” может встретиться допущению-для-себя-настать, а в том, как исходно определено *само* для-себя-наставание *как такое.* Его конечность не означает первично прекращения, но есть черта самого временения. Исходное и собственное будущее есть для-себя-наступание, для *себя,* экзистирующего как не-обходимая возможность ничтожности. Экстатичный характер исходного настающего лежит как раз в том, что оно замыкает способность быть, т.е. само замкнуто и как такое делает возможным решившееся экзистентное понимание ничтожности. Исходное и собственное для-себя-наставание есть смысл экзистирования в наиболее своей ничтожности. Тезис об исходной конечности временности не оспоривает, что “время продолжается”, но он призван лишь фиксировать феноменальный характер исходной временности, кажущий себя в том, чт*о* набросано исходным экзистенциальным броском самого присутствия.

Соблазн просмотреть конечность исходного и собственного настающего и с ним временности, соотв. принять ее “a priori” за невозможную, возникает из постоянно подвертывающейся расхожей понятности времени. Если она по праву знает некое бесконечное время и только его, то этим еще не доказано, что она это время и его “бесконечность” уже и понимает. Что значит: время “продолжает идти” и “продолжает проходить"? Что означает “во времени” вообще и “в будущем” и “из будущего” в частности? В каком смысле “время” бесконечно? Подобное требует прояснения, если расхожие возражения против конечности исходного времени не хотят остаться беспочвенными. Но такое прояснение удастся осуществить только если в отношении конечности и бесконечности будет достигнута адекватная постановка вопроса. Последняя же возникает из понимающего взгляда на исходный феномен времени. Проблема не может гласить: *как “производное”* бесконечное время, “в котором” возникает и проходит наличность,

становится исходной конечной временностью, но как из конечной собственной временности возникает *не*собственная и как эта последняя *в качестве не*собственной временит из конечного *бес*конечное время? Лишь поскольку исходное время *конечно*, "производное" может временить как *бесконечное*. В порядке понимающего осмысления конечность времени только тогда станет вполне обозрима, когда для противопоставления ей будет выявлено "бесконечное время".

Предыдущий анализ исходной временности мы подытожим в следующих тезисах: время исходно как временение временности, в качестве каковой оно делает возможной конституцию структуры заботы. Временность по своей сути экстатична. Временность временит исходно из будущего. Исходное время конечно.

Однако интерпретация заботы как временности не может оставаться ограничена полученной до сих пор узкой базой, при том что первые шаги она делала во внимании к исходному собственному целому-бытию присутствия. Тезис, смысл присутствия есть временность, надо выверить на конкретном составе выявленного основоустройства этого сущего.

§ 66. Временность присутствия и возникающие из нее задачи более исходного возобновления экзистенциального анализа

Высвеченный феномен временности не просто требует более объемной выверки его конститутивной мощи, он сам через это впервые выходит на обозрение в аспекте фундаментальных возможностей временения. Демонстрацию возможности бытийного устройства присутствия на основе временности назовем кратко, пусть лишь предварительно, "временной" интерпретацией.

Ближайшая задача – сверх временного анализа собственной способности присутствия быть целым и общей характеристики временности заботы высветить *несобственность* присутствия в ее специфической временности. Временность дала о себе знать сначала на заступающей решимости. Она есть собственный модус разомкнутости, держащийся большей частью в несобственности падающего самотолкования л ю д е й. Характеристика временности разомкнутости вообще ведет к временному пониманию ближайше озаботившегося бытия-в-мире и с ним средней индифферентности присутствия, от которой экзистенциальная аналитика вначале

отправлялась[1]. Средний способ бытия присутствия, в каком оно ближайшим образом и большей частью держится, мы назвали повседневностью. Через возобновление прежнего анализа *повседневность* должна быть развернута в ее *временном* смысле, с тем чтобы заключенная во времени проблематика вышла на свет и кажущаяся "самопонятность" подготовительных анализов полностью исчезла. Временность должна быть правда выверена на всех сущностных структурах основоустройства присутствия. Но это все равно не приведет к внешнему схематическому повторному прогону проведенных анализов в порядке их представления. Иначе направленный ход временного анализа призван сделать яснее взаимосвязь предыдущих рассмотрений, сняв их случайность и кажущийся произвол. Сверх этих методических необходимостей дают о себе знать и лежащие в самом феномене мотивы, принуждающие к другому членению возобновительных анализов.

Онтологическая структура сущего, какое есть всегда я *сам*, центрирована в самостоянии экзистенции. Поскольку самость не может быть понята ни как субстанция ни как субъект, но коренится в экзистенции, анализ несобственной самости, людей, остался полностью в фазе подготовительной интерпретации присутствия[2]. После того как теперь самостность *специально* возвращена в структуру заботы и тем самым временности, временная интерпретация само-стояния и несамо-стояния получает свою весомость. Она требует особого тематического проведения. Она опять же не только впервые дает верную гарантию против паралогизмов и онтологически неадекватных вопросов о бытии Я вообще, но обеспечивает вместе с тем, отвечая своей центральной функции, большую исходность вглядывания в *структуру временения* временности. Последняя раскрывается как *историчность* присутствия. Тезис: присутствие исторично, подтверждается как экзистенциально-онтологическое фундаментальное высказывание. Оно далеко отстоит от чисто онтической констатации того факта, что присутствие протекает внутри "мировой истории". Историчность присутствия есть однако основа возможного историографического понимания, которое со своей стороны опять же несет при себе возможность особого подхода к формированию историографии как науки.

Временная интерпретация повседневности и историчности достаточно фиксирует взгляд на исходном времени, чтобы раскрыть

---

[1] Ср. § 9, с. 43.

[2] Ср. §§ 25 слл., с. 113 слл.

само его как условие возможности и необходимости повседневного опыта времени. Присутствие как сущее, для которого дело идет о его бытии, *применяет себя* первично, будь то выраженно или нет, для *себя самого*. Ближайшим образом и большей частью забота есть усматривающее озабочение. Применяя себя ради себя самого, присутствие "растрачивает" себя. Растрачиваясь, присутствие тратит само себя, т.е. свое время. Тратя время, оно считается с ним. Усматривающе-расчетливое озабочение ближайшим образом открывает время и ведет к формированию счета времени. Расчеты с временем конститутивны для бытия-в-мире. Озаботившееся раскрытие в усмотрении, считаясь со своим временем, делает раскрытое подручное и наличное встречным во времени. Внутримирное сущее становится таким образом доступно как "существующее во времени". Мы именуем временную определенность внутримирного сущего *внутривременностью*. "Время", онтически находимое сначала в ней, становится базой формирования расхожей и традиционной концепции времени. Но время как внутривременность возникает из сущностного способа временения исходной временности. Это происхождение говорит, что время, "в котором" возникает и проходит наличное, есть аутентичный временной феномен, а никак не овнешнение некоего "качественного времени" до пространства, как хочет представить онтологически совершенно неопределенная и недостаточная интерпретация времени *Бергсона*.

Разработка временности присутствия как повседневности, историчности и внутривременности впервые дает трезво вглядеться в *переплетения* исходной онтологии присутствия. Как бытие-в-мире присутствие фактично экзистирует с внутримирно встречающим сущим и при нем. Бытие присутствия получает поэтому свою полную онтологическую прозрачность лишь в горизонте проясненного бытия неприсутствиеразмерного сущего, т.е. также и того, что, не подручное и не наличное, лишь "состоит". Интерпретация видоизменений бытия всего того, о чем мы говорим что оно *есть*, требует однако прежде достаточно просвеченной идеи бытия вообще. Пока последняя не получена, *возобновительный* временной анализ присутствия тоже останется неполон и отягчен неясностями – не говоря уж о разнообразных предметных трудностях. Экзистенциально-временной анализ присутствия потребует со своей стороны опять же возобновления в рамках принципиального обсуждения понятия бытия.

Четвертая глава

Временность и повседневность

§ 67. Основосостав экзистенциального устройства присутствия и разметка его временной интерпретации

Подготовительный анализ[1] сделал доступной многосложность феноменов, которая при всей концентрации на фундирующей структуре целости заботы не должна исчезать для феноменологического взгляда. *Исходная* целость устройства присутствия *как членораздельная* настолько не исключает такую многосложность, что подобной требует. Исходность бытийного устройства не совпадает с односложностью и единственностью последнего строительного элемента. Онтологический исток бытия присутствия не "меньше" того, что из него возникает, но заранее превосходит его по мощности, и всякое "возникновение" в онтологической области есть дегенерация. Онтологический прорыв к "исходности" приходит не к онтическим самопонятностям для "здравого смысла", но ему открывается как раз проблематичность всего самопонятного.

Чтобы добытые при подготовительном анализе феномены вновь ввести в феноменологический обзор, пусть будет достаточно указания на его пройденные стадии. Очертания заботы были получены из анализа разомкнутости, конституирующей бытие "вот". Уяснение этого феномена было равнозначно предварительной интерпретации основоустройства присутствия, бытия-в-мире. С его характеристики разыскание началось, чтобы сразу обеспечить удовлетворительный феноменальный горизонт в противовес неадекватным, большей частью неотчетливым онтологическим пред-определениям присутствия. Бытие-в-мире было при первом приближении очерчено во внимании к феномену мира. А именно, экспликация шагнула от онтико-онтологической характеристики подручного и наличного "*в*" мироокружении далее к высветлению внутримирности, чтобы на этой последней сделать обозримым феномен мирности вообще. Структура мирности, значимость, оказалась однако сцеплена с тем, на что себя бросает сущностно принадлежащее к разомкнутости понимание, со способностью присутствия быть, *ради которой* оно экзистирует.

Временная интерпретация повседневного присутствия будет начинать со структур, в которых конституируется разомкнутость.

---

[1] Ср. Раздел I, с. 41-230.

Они суть: понимание, расположение, падение и речь. Модусы временения временности, выявляемые во внимании к этим феноменам, создают почву для определения временности бытия-в-мире. Это снова ведет к феномену мира и позволяет очертить специфически временную проблематику мирности. Ее надлежит выверить через характеристику ближайше обыденного бытия-в-мире, падающе усматривающего озабочения. Его временность делает возможной модификацию усмотрения во вглядывающееся внимание и в основанное на нем теоретическое познание. Выступающая таким образом временность бытия-в-мире оказывается вместе с тем фундаментом специфической пространственности присутствия. Подлежит показу временная конституция от-даления и направления. Совокупность этих анализов раскроет ту возможность временения временности, на которой онтологически основывается несобственность присутствия, и подведет к вопросу, как должен пониматься временной характер повседневности, временной смысл постоянно у нас до сих пор применявшихся "ближайшим образом и большей частью". Фиксация этой проблемы сделает ясным, что – и в каком плане – достигнутого пока прояснения феномена недостаточно.

Предстоящая глава получает соответственно следующее членение: временность разомкнутости вообще (§ 68); временность бытия-в-мире и проблема трансценденции (§ 69); временность присутствиеразмерной пространственности (§ 70); временной смысл повседневности присутствия (§ 71).

§ 68. Временность разомкнутости вообще

Характеризованная в аспекте ее временного смысла решимость репрезентирует собственную разомкнутость присутствия. Последняя конституирует некое сущее таким образом, что оно экзистируя способно быть само своим "вот". Забота в аспекте ее временного смысла была очерчена лишь в основочертах. Выявить ее конкретную временную конституцию значит дать по отдельности временную интерпретацию ее структурных моментов, т.е. понимания, расположения, падения и речи. Всякое понимание имеет свое настроение. Всякое расположение понимающе. Расположенное понимание имеет характер падения. Падающе настроенное понимание артикулирует себя со стороны своей понятливости в речи. Временная конституция названных феноменов восходит всегда к *единой* временности, которая как таковая ручается за возможное структурное единство понимания, расположения, падения и речи.

а) Временность понимания[1]

Термином понимание мы именуем фундаментальный экзистенциал; не определенный род познания, отличный скажем от объяснения и концептуализации, и вообще не познание в смысле тематического постижения. Но конечно понимание конституирует бытие вот таким образом, что присутствие на основе понимания способно экзистируя выстраивать разнообразные возможности видения, осмотра, просто-вглядывания. Всякое объяснение как понимающее раскрытие непонятного коренится в первичном понимании присутствия.

Взятое исходно экзистенциально, понимание означает: *набрасывающее-бытие к той или иной способности быть, ради какой всякий раз экзистирует присутствие.* Понимание размыкает свою бытийную способность таким образом, что присутствие понимая всегда неким образом знает, *как* с ним самим обстоит. Это "знание" есть опять же не раскрытость обстоятельства, но держание себя в экзистентной возможности. Соответствующее незнание состоит не в провале понимания, но должно расцениваться как дефективный модус наброска способности-быть. Экзистенция может быть проблематичной. Чтобы "стояние-под-вопросом" стало возможно, нужна разомкнутость. Основой набрасывающего понимания в экзистентной возможности лежит будущее как для-себя-наступание из всегдашней возможности, в качестве каковой всегда экзистирует присутствие. Будущее делает онтологически возможным сущее, которое есть так, что оно экзистирует понимая в своей способности быть. Будущий по сути набросок не конципирует сперва набросанную возможность тематически в представлении, но бросает себя в нее как возможность. Понимая, присутствие *есть* всякий раз, как оно может быть. Исходным и собственным экзистированием выступила решимость. Ближайшим образом и большей частью присутствие остается конечно нерешительным, т.е. замкнутым в его *са*мой своей способности быть, куда оно вводит себя только в одиночестве. Здесь заложено: время временит не постоянно из собственного будущего. Эта непостоянность не означает однако, что временность иногда лишена будущего, но: временение последнего изменчиво.

Для терминологического обозначения собственного будущего мы удерживаем выражение *заступание.* Оно указывает, что присутствие, собственно экзистируя, дает себе как *са*мой своей способ-

---

[1] Ср. § 31, с. 142 слл.

ности настать для себя; что настающее должно еще само себя сначала добыть, не из актуальности, но из несобственного будущего. Формально индифферентный термин для будущего лежит в обозначении первого структурного момента заботы, во *вперёд-себя*. Присутствие фактично и есть постоянно вперёд-себя, но не постоянно, по своей экзистентной возможности, заступая.

Как надо отличать от этого несобственное будущее? Этот экстатический модус может раскрыться, подобно тому как собственное будущее на решимости, лишь в онтологическом возвращении от обыденно озаботившегося, несобственного понимания к его экзистенциально-временному смыслу. Как забота присутствие по существу есть вперёд-себя. Ближайшим образом и большей частью озаботившееся бытие-в-мире понимает себя из того, *чем* оно озаботилось. Несобственное *понимание* бросает себя на доступное, практичное, настоятельное, непременное в делах повседневной занятости. Но озаботившее есть, как оно есть, ради заботящейся способности-быть. Она дает присутствию настать для себя в озаботившемся бытии при озаботившем. Присутствие не сперва настает для себя в самой своей, безотносительной способности быть, но оно существует озаботившись *в ожидании себя от того, что дает или в чем отказывает озаботившее*. Из озаботившего присутствие настает для себя. Несобственное будущее имеет характер *ожидания*. Озаботившееся понимание себя как человеко-самости из того, чем человек занят, имеет в этом экстатичном модусе будущего "основание" своей возможности. И *лишь поскольку* фактичное присутствие ожидает *таким образом* от озаботившего своей способности быть, оно умеет *поджидать* и дожидаться до... Ожидание должно держать всякий раз уже разомкнутыми горизонт и область, откуда станет можно чего-то поджидать. *Поджидание есть фундированный в ожидании модус настающего, собственно временящего как заступание.* Поэтому в заступании больше исходного бытия к смерти чем в озаботившемся поджидании ее.

Понимание как экзистирование в как угодно набросанной способности-быть остается *первично* настающим. Но оно не временило бы, не будь оно временным, т.е. равноисходно обусловленным бывшестью и актуальностью. Способ, каким последний упомянутый экстаз со-конституирует понимание, вчерне уже прояснен. Обыденное озабочение понимает себя из способности быть, идущей ему навстречу из возможного успеха и неуспеха в виду каждый раз озаботившего. Несобственному будущему, ожиданию, отвечает свое бытие *при* озаботившем. Экстатичный модус этого

на-стоящего обнаружится, если мы для сравнения привлечем этот экстаз в модусе собственной временности. К заступанию решимости принадлежит настоящее, в меру которого решение размыкает ситуацию. В решимости настоящее не только возвращено из рассеяния по ближайше озаботившему, но сдержано в настающем и бывшести. Сдержанное в собственной временности, тем самым *собственное настоящее* мы называем *мгновением-ока*. Этот термин надо понимать в активном смысле как экстаз. Он подразумевает решительный, но в решимости *сдержанный* прорыв присутствия в то, что из озаботивших возможностей, обстоятельств встречает в ситуации. Феномен мгновения-ока *в принципе не* может быть прояснен из *теперь*. Теперь есть временной феномен, принадлежащий к времени как внутривременности; теперь, "в котором" нечто возникает, проходит или налично. "В мгновение-ока" ничего не может произойти, но как собственное на-стоящее оно дает *впервые встретиться* тому, что может быть подручным или наличным "во времени"[1].

В отличие от мгновения-ока как собственного настоящего несобственное мы называем *актуализацией*. Формально понятое, всякое настоящее актуализирующе, но не всякое "мгновенно-очно". Когда мы применяем выражение актуализация без добавления, всегда подразумевается несобственная, безмгновенноочно-нерешительная. Актуализация впервые прояснится лишь из временной интерпретации падения в озаботивший "мир", имеющего в ней свой экзистенциальный смысл. Поскольку однако несобственное понимание набрасывает способность быть из могущего-озаботить, то значит оно временит из актуальности. В отличие от этого мгновение-ока временит наоборот из собственного будущего.

Несобственное понимание временит как актуализирующее ожидание, чьему экстатическому единству должна принадлежать

[1] *С.Кергегор* пожалуй всего проницательнее разглядел *экзистентный* феномен мгновения, что еще не означает что ему соответственно удалась и экзистенциальная интерпретация. Он остается зависим от расхожей концепции времени и определяет мгновение с помощью теперь и вечности. Когда К. говорит о "временности", он подразумевает "бытие-во-времени" человека. Время как внутривременность знает только теперь, но не мгновение-ока. А когда последнее ощущается экзистентно, то предполагается, хотя экзистенциально неотчетливо, некая более исходная временность. Относительно "мгновения" ср. *К.Ясперс*, Психология мировоззрений, 3-е неизмененное издание 1925, с. 108 слл. и сюда "кергегоровский реферат" с.419-432.

соответствующая *бывшесть.* Собственное для-себя-наставание заступающей решимости есть вместе возвращающее вступание в *са*мую свою, брошеную в ее одиночество самость. Этот экстаз делает возможным то, что присутствие способно решительно взять на себя сущее, какое оно уже есть. В заступании присутствие *возобновляя втягивает* себя в наиболее свою способность быть. Собственное *бытие*-бывшим мы называем *возобновлением.* Несобственное же бросание себя на почерпнутые из озаботившего, его актуализируя, возможности возможно только так, что присутствие *за-было* себя в его *са*мой своей *брошеной* способности быть. Это забывание не ничто и не простой провал памяти, но свой, "позитивный" экстатичный модус бывшести. Экстаз (прорыв) забывания имеет характер себе самому замкнутого отрыва *от* *са*мой своей бывшести, а именно так, что этот отрыв от... экстатично замыкает свое о т - ч е г о и заодно с тем сам себя. *Забытость* как несобственная бывшесть относится тем самым к брошеному, своему *бытию*; она есть временной смысл способа бытия, в меру которого я ближайшим образом и большей частью бывший - *есмь.* И только на основе этого забывания озаботившаяся, ожидающая актуализация способна *удерживать,* а именно неприсутствиеразмерное, мироокружно встречное сущее. Этому удержанию отвечает неудержание, которое представляет "забывание" в производном смысле.

Как выжидание возможно лишь на основе ожидания, так *воспоминание* — на основе забывания, *но не наоборот*; ибо в модусе забывания бывшесть первично "размыкает" горизонт, в который может вникнуть воспоминанием присутствие, потерянное во "внеположности" озаботившего. *Забывающе-актуализирующее ожидание* есть свое экстатичное единство, в меру которого временит несобственное понимание в аспекте его временности. Единство этих экстазов замыкает собственную бытийную способность и становится соответственно экзистенциальным условием возможности нерешительности. Хотя несобственное, озаботившееся понимание продиктовано актуализацией озаботившего, все же временение понимания происходит первично в настающем.

б) Временность расположения[1]

Понимание никогда не свободнопаряще, но всегда расположено. Всякое в о т всегда равноисходно разомкнуто настроением, соотв.

---

[1] Ср. § 29, с. 134 слл.

настроением замкнуто. Настроенность ставит присутствие *перед* его брошеностью, а именно так, что последняя как раз не познается как таковая, но намного исходнее размыкается в том, "*как* оно человеку". *Быть* брошеным значит экзистенциально: быть в том или ином расположении. Расположение поэтому основывается в брошености. Настроение репрезентирует способ, каким я всякий раз первично есмь брошеное сущее. Как дает себя увидеть временная конституция настроенности? Как из экстатического единства той или иной временности вглядеться в экзистенциальную взаимосвязь между расположением и пониманием?

Настроение размыкает способом обращения и отвращения от своего присутствия. *Поставление перед* всегдашним т а к о н о е с т ь своей брошености – или собственно обнажающее или несобственно скрывающее – делается экзистенциально возможным лишь если бытие присутствия по своему смыслу постоянно *есть* бывшее. Не поставление перед брошеным сущим, какое есть я сам, впервые создает бывшесть, но ее экстаз впервые делает возможным нахождение-себя в модусе расположения. Понимание основано первично в настающем, *расположение* напротив временит *первично* в бывшести. Настроение временит, т.е. его специфический экстаз принадлежит к будущему и настоящему, правда так, что бывшесть модифицирует эти равноисходные экстазы.

Мы подчеркивали, что настроения хотя и онтически знакомы, но в своей исходной экзистенциальной функции не познаны. Они считаются летучими переживаниями, "окрашивающими" совокупность "психических состояний". Что для наблюдения имеет черты летучего всплывания и исчезания, принадлежит к исходному постоянству экзистенции. Но все же, что общего должны иметь настроения с "временем"? Что эти "переживания" приходят и уходят, протекают "во времени", есть тривиальная констатация; разумеется, и притом онтико-психологическая. Задачей же стоит выявить онтологическую структуру настроенности в ее экзистенциально-временной конституции. А именно, ближайшим образом речь может идти лишь о том чтобы вообще просто только сделать видимой временность настроения. Тезис "расположение основывается первично в бывшести" говорит: экзистенциальная основочерта настроения есть *возвращение к*... Не это последнее впервые создает бывшесть, но расположение обнажает для экзистенциального анализа всякий раз тот или иной модус бывшести. Временная интерпретация расположения не может поэтому иметь своей целью дедукцию настроений из временности и их разложение до чистых феноменов временения.

Надлежит лишь провести доказательство, что настроения в том, что *о*ни и к*ак* они экзистенциально "означают", *не возможны иначе как на основе временности.* Временная интерпретация ограничится анализированными уже подготовительно феноменами страха и ужаса.

Мы начнем анализ с выявления временности *страха*[1]. Он был характеризован как несобственное расположение. В каком плане делающий его возможным экзистенциальный смысл есть бывшесть? Какой модус этого экстаза отмечает специфическую временность страха? Последний есть испуг *перед* угрожающим, которое, вредя фактичной способности присутствия быть, близится описанным образом в круге озаботившей подручности и наличности. Страх размыкает по способу повседневного усмотрения нечто грозящее. Субъект исключительно созерцающий никогда не смог бы открыть ничего подобного. Но не есть ли это размыкание в страхе перед... некое допущение-настать-для-себя? Не справедливо ли страх определяют как ожидание настающего зла (malum futurum)? Не будущее ли первичный временной смысл страха, а вовсе не бывшее? Бесспорно испуг не только "относится" к чему-то "будущему" в значении еще только подступающего "во времени", но это самоотнесение само настающе в исходно временном смысле. *Ожидание* явно тоже принадлежит к экзистенциально-временной конституции страха. Но ближайшим образом это означает лишь, что временность страха *несобственная.* Разве страх перед... есть лишь выжидание подступающей угрозы? Выжидание подступающей угрозы не обязательно уже и страх, и столь мало он, что ему не хватает как раз специфической настроенческой черты страха. Она лежит в том, что при страхе ожидание дает угрожающему *возвратиться* к фактично озаботившейся способности-быть. *Возвращаясь к* сущему, какое я есть, угрожающее может ожидаться, а присутствие таким образом стать угрожаемым только если *к-чему* возвращения к... уже вообще экстатично открыто. Что страшащееся ожидание страшит-"ся", т.е. что страх перед... всегда есть страх *о*..., в этом лежит настроенческая и аффективная черта страха. Его экзистенциально-временной смысл конституируется за-быванием: спутанным отодвиганием от своей фактичной способности быть, в качестве каковой угрожаемое бытие-в-мире озабочивается подручным. *Аристотель* спра-

[1] Ср. § 30, с. 140 слл.

ведливо определяет страх как λυπη τις η ταραχη, как некую угнетенность, соотв. смятение[1]. Угнетенность толкает присутствие назад к его брошености, но так, что последняя оказывается как раз замкнута. Смятение основано в за-бывании. Забывающее отодвигание от фактичной, решившейся способности-быть цепляется за возможности спасения и избежания, заранее уже открытые усмотрением. Страшащаяся озабоченность, поскольку забывает себя и потому не *выбирает* ни одну из *определенных* возможностей, скачет от ближайшего к ближайшему. Подвертываются "всевозможные", т.е. также и невозможные возможности. Ни на одной страшащийся не задерживается, "окружающий мир" не исчезает, но встречает неким больше-не-разбираюсь в *нем.* К забыванию себя в страхе принадлежит эта смятенная актуализация первого попавшегося. Что напр. жильцы горящего дома часто "спасают" самое безразличное, подвернувшееся под руку, известно. Забывшаяся актуализация путаницы парящих возможностей делает возможным смятение, которое создает настроенческий характер страха. Забывчивость смятения модифицирует и ожидание, придавая ему характер угнетенного, соотв. смятенного ожидания, которое отличается от чистого выжидания.

Специфическое экстатичное единство, делающее страх экзистенциально возможным, временит первично из характеризованного забывания, которое как модус бывшести модифицирует принадлежащее к нему настоящее и будущее в их временении. Временность страха есть ожидающе-актуализирующее забывание. Ближайшим образом понятливое толкование страха в меру своей ориентации на внутримирно встречное пытается определить как *перед-чем* страха "настающее зло" и соответственно этому отношение к нему – как ожидание. Что сверх того принадлежит к феномену, оказывается "ощущением удовольствия или неудовольствия".

Как относится к временности страха временность *ужаса*? Мы назвали этот феномен основорасположением[2]. Оно ставит присутствие перед его наиболее своей брошеностью и обнажает *не-по-себе* обыденно знакомого бытия-в-мире. Ужас равно как страх формально определяется через *перед-чем* ужасания и через его *за-что.* Анализ показал однако, что эти два феномена накладываются друг на друга. Это не должно означать, что структурные

---

[1] Ср. Риторика B 5, 1382 а 21.

[2] Ср. § 40, с. 184 слл.

черты перед-чем и за-что сливаются, как если бы ужас не ужасался ни перед чем, ни за что. Что перед-чем и за-что здесь взаимно перекрываются, должно означать: стоящее на месте их обоих сущее одно и то же, а именно присутствие. Особенно перед-чем ужаса встречает не как нечто определенное из способного озаботить, угроза идет не от подручного и наличного, а наоборот как раз от того, что всё подручное и наличное человеку уже просто ничего не "говорит". С мироокружным сущим уже нет никакого имения-дела. Мир, в котором я экзистирую, просел до незначимости, и, разомкнутый так, мир способен высвобождать только сущее с характером не-имения-дела. Мировое ничто, перед которым берет ужас, не значит, что в ужасе испытывается скажем отсутствие внутримирно наличного. Оно должно именно встречать, чтобы *так* могло не быть вовсе никакого имения-дела с ним и оно могло показать себя в какой-то пустой неумолимости. Здесь опять же лежит: озаботившееся ожидание не находит ничего, откуда оно могло бы себя понять, оно проваливается в мировое ничто; натыкаясь на мир, понимание оказывается однако приведено ужасом к бытию-в-мире как таковому, а это перед-чем ужаса есть вместе его за-что. Быть в ужасе перед... не имеет черт ни выжидания, ни вообще ожидания. Перед-чем ужаса есть все-таки уже "вот", само присутствие. Не конституирован ли тогда ужас будущим? Несомненно, только не несобственным будущим ожидания.

Разомкнутая в ужасе незначимость мира обнажает ничтожность всего могущего озаботить, т.е. невозможность бросить себя на такую способность экзистенции быть, которая первично фундирована в озаботившем. Обнажение этой невозможности означает однако высвечивание возможности собственной способности-быть. Какой временной смысл имеет это обнажение? Ужас ужасается за голое присутствие как брошеное в не-по-себе. Он ведет назад к чистому так-оно-есть *са*мой своей, одинокой брошености. Это возвращение не имеет черт уклоняющейся забывчивости, но у него нет и черт воспоминания. Впрочем, не заложено в ужасе сразу уже и возобновляющего принятия экзистенции в решении. Зато вместо этого ужас ведет назад к брошености *как возможной возобновимой*. И таким образом он обнажает *также* возможность собственной способности быть, которая в возобновлении как настающая должна вернуться к брошеному вот. *Приведение к возобновимости есть специфический экстатичный модус конституирующей расположение ужаса бывшести.*

Конститутивное для страха забывание спутывает и заставляет присутствие метаться туда и сюда между невыбранными возможностями “мира”. В противоположность этой невыдержанной актуализации настоящее ужаса в его возвращении к с*а*мой своей брошености *выдержанно*. Ужас неспособен по своему экзистенциальному смыслу потеряться в озаботившем. Если в каком-то аналогичном ему расположении подобное происходит, то это страх, смешиваемый обыденной понятливостью с ужасом. Хотя настоящее ужаса выдержанно, оно все же не имеет еще характера мгновения-ока, временящего в решении. Ужас вводит лишь в настроение *возможного* решения. Его настоящее держит мгновение-ока, в каком такое настроение, и только оно, возможно, *на взводе*.

На той своеобразной временности ужаса, что он исходно основан в бывшести и лишь из нее временят будущее и настоящее, видна возможность мощности, отличающей настроение ужаса. В нем присутствие полностью возвращено в свое обнаженное не-по-себе и им охвачено. Эта охваченность не *изымает* лишь присутствие из возможностей “*мира*”, но *дает* ему вместе с тем возможность *собственной* способности быть.

Оба настроения, страх и ужас, никогда однако не “встречаются” просто изолированными в “потоке переживания”, но всегда обусловливают понимание, соотв. обусловлены таковым. Страх имеет себе повод во внутримирно озаботившем сущем. Ужас напротив возникает из самого присутствия. Страх нападает из внутримирного. Ужас поднимается из бытия-в-мире как брошеного бытия к смерти. Это “восстание” ужаса из присутствия означает, временно понятое: будущее и настоящее ужаса временят из исходной бывшести в смысле возвращения к возобновимости. Но собственно ужас может восстать только в решившемся присутствии. Решительный не знает страха, понимает однако возможность именно ужаса как *того* настроения, которое его не угнетает и не спутывает. Оно избавляет *от* “ничтожных” возможностей и позволяет высвободиться *для* собственных.

Хотя оба эти модуса расположения, страх и ужас, первично основаны в *брошености*, в аспекте особого у каждого временения внутри целого заботы их исток все же различен. Ужас возникает из *будущего*, настающего в решимости, страх из растерявшегося

настоящего, которое страшно страшится страха, чтобы так лишь вернее ему подпасть.

Но может быть тезис о временности настроений имеет силу только для анализа избранных феноменов? Как можно найти временной смысл в вялом расстройстве, пропитывающем "серую обыденность"? И как обстоит с временностью настроений и аффектов подобно надежде, радости, воодушевлению, веселости? Что не только страх и ужас экзистенциально фундированы в бывшести, но и другие настроения, станет ясно, достаточно лишь назвать феномены подобно скуке, печали, грусти, отчаянию. Конечно, их интерпретацию надо поставить на более широкую базу разработанной экзистенциальной аналитики присутствия. Но и феномен подобно надежде, казалось бы целиком фундированный в настающем, должен соответствующим образом анализироваться подобно страху. В отличие от страха, относящегося к malum futurum, надежду характеризуют как ожидание bonum futurum. Но решающим для структуры феномена оказывается не столько "будущий" характер того, *к чему* относится надежда, сколько скорее экзистенциальный смысл *самого надеюсь*. Характер настроения лежит и здесь первично в *обнадеженности*. Надеющийся как бы включает себя *тоже* в надежду и ведет себя навстречу обнадежившему. Это опять же предполагает некую достигнутость. Что надежда противоположно удручающей тревоге *облегчает*, говорит лишь, что это расположение в модусе *бытия*-бывшим оказывается отнесено к тяжести. Приподнятое, лучше поднимающее настроение онтологически возможно лишь в экстатично-временном отношении присутствия к брошеному основанию себя самого.

Вялая ненастроенность безразличия наконец, ни к чему не привязанная, никуда не порывающаяся и отдающая себя тому, что всякий раз приносит день, и при этом известным образом всё принимающая, *убедительнейше* демонстрирует власть *забывания* в обыденных настроениях ближайшего озабочения. Жизнь по течению, всему "дающая быть" как оно есть, основана в забывшемся отдании себя брошености. Такая жизнь имеет экстатичный смысл несобственной бывшести. Равнодушие, способное совпадать с захлебывающейся деловитостью, надо четко отличать от ровности. *Это* настроение возникает из решимости, которая мгновенно-*очна* для возможных ситуаций той способности целого бытия, которую размыкает заступание в смерть.

Только сущее, которое по своему бытийному смыслу находит себя в расположении, т.е. экзистируя всегда уже оказывается бывшим и экзистирует в постоянном модусе бывшести, может быть подвержено аффекту. Аффекция онтологически предполагает актуализацию, а именно так, что присутствие способно возвращаться в ней к себе как уже-бывшему. Как надо онтологически очерчивать *возбуждение* и *волнение* чувств в лишь-живущем, как и где вообще бытие животных к примеру конституируется "временем", остается проблемой по себе.

в) Временность падения[1]

Временн*ая* интерпретация понимания и расположения наталкивалась не только на экстаз, всякий раз для соотв. феномена *первичный*, но всегда вместе с тем на *целую* временность. Как настающее делает возможным понимание, а бывшесть настроение, так третий конститутивный структурный момент заботы, *падение*, имеет свой экзистенциальный смысл в *актуальности*. Подготовительный анализ падения начался с интерпретации толков, любопытства и двусмысленности[2]. Временной анализ падения должен пойти тем же путем. Мы опять же ограничим исследование рассмотрением любопытства, ибо на нем всего легче видеть специфическую временность падения. Анализ толков и двусмысленности напротив предполагает уже прояснение временной конституции речи и объяснения (толкования).

Любопытство есть отличительная бытийная тенденция присутствия, в меру которой оно озабочивается возможностью видеть[3]. "Видение", как и понятие вида, не ограничивается восприятием через "телесные глаза". Восприятие в более широком смысле дает подручному и наличному самим по себе встретиться "телесно" в аспекте их вида. Это допущение встречи основано в актуальности. Последняя задает вообще экстатичный горизонт, внутри которого сущее способно быть телесно *пребывающим*. Любопытство актуализирует подручное однако не чтобы его, при нем задержавшись, *понять*, но оно хочет смотреть *только* чтобы видеть и увидеть. Как эта запутывающаяся в самой себе актуализация любопытство состоит в экстатичном единстве с соответствующим будущим и бывшестью. Жажда нового есть правда стремление вперед к

---

[1] Ср. § 38, с. 175 слл.

[2] Ср. §§ 35 слл., с. 167 слл.

[3] Ср. § 36, с. 170 слл.

еще-не-виданному, но так, что актуализация хочет уклониться от ожидания. Любопытство целиком и полностью несобственно настающе, и опять же таким образом, что не ждет *возможности*, но в своей жажде желает ее уже только лишь как действительное. Любопытство конституируется невыдержанной актуализацией, которая, лишь актуализируя, тем самым постоянно ищет избежать ожидания, в котором оно все же остается невыдержанно "удержано". Актуальность "отталкивается" от соответствующего ожидания в подчеркнутом смысле избежания. "Отталкивающаяся" актуализация при любопытстве опять же столь мало отдается "сути дела", что по достижении увидения сразу же отвлекается на ближайшее. Актуализация, постоянно "отталкивающаяся" от ожидания определенной схваченной возможности, делает онтологически возможным *непребывание*, отличительное для любопытства. Актуализация "отталкивается" от ожидания не так, что, понятая как бы онтически, от него отрешается и предоставляет его себе самому. "Отталкивание" есть экстатичная модификация ожидания, а именно так, что последнее *подстегивает актуализацию*. Ожидание отбрасывает так сказать само себя, оно больше уже не дает несобственным возможностям озабочения настать для себя из озаботившего, исключая лишь таковые для невыдержанной актуализации. Экстатичная модификация ожидания через отталкивающуюся от него актуализацию в подстегивающее ожидание есть экзистенциально-временное условие возможности *рассеяния*.

Через подстегивающее ожидание актуализация оказывается все больше и больше предоставлена себе самой. Она актуализирует ради актуальности. Так, в самой себе запутываясь, рассеянная несобранность становится *беспочвенностью*. Этот модус актуальности есть феномен предельно противоположный *мгновению-ока*. В *первой* бытие-вот повсюду и нигде. *Второе* вводит экзистенцию в ситуацию и размыкает собственное "в о т".

Чем несобственнее настоящее, т.е. чем больше актуализация обращена на себя "саму", тем больше ускользает она, замыкаясь от какой-то определенной бытийной возможности , но тем меньше тогда будущее способно вернуться к брошеному сущему. В "отталкивании" актуальности лежит вместе с тем растущее забывание. Что любопытство всегда уже держится ближайшего и забыло прежнее, есть не результат, получающийся впервые лишь *из* любопытства, но онтологическое условие для него самого.

Выявленные выше черты падения: соблазн, успокоенность, отчуждение и самозапутывание говорят в аспекте их времен-

ного смысла о том, что "отталкивающаяся" актуализация по своей экстатичной тенденции стремится временить из себя самой. Присутствие запутывается, это определение имеет экстатичный смысл. Прорыв экзистенции в актуализации не означает ведь, что присутствие отвязывается от своего Я и самости. И в самой крайней актуализации оно остается временным, т.е. ожидающим, за-бывающим. И актуализируя присутствие еще понимает себя, хотя от самой своей способности быть, которая первично основана в собственном настающем и в бывшести, оно отчуждено. Поскольку однако актуализация всегда предлагает "новое", она не дает присутствию вернуться к себе и успокаивает его постоянно снова. Но это успокоение усиливает опять же тенденцию к отталкиванию. Не бесконечная необозримость еще не виданного "вызывает к жизни" любопытство, но падающий способ временения отталкивающейся актуальности. Даже когда человек видел всё, именно тогда любопытство *изобретает* новости.

Модус временения "отталкивающейся" актуальности основан в существе временности, которая *конечна*. Брошеное в бытие к смерти, присутствие обычно и чаще от этой более или менее выраженно обнажившейся брошености бежит. Актуальность отталкивается от ее собственного настающего и бывшести, чтобы лишь обходом через себя дать присутствию прийти к собственной экзистенции. Источник "отталкивания" актуальности, т.е. падения в потерянность, дает сама исходная, собственная временность, делающая возможным брошеное бытие к смерти.

Брошеность, хотя присутствие может *собственно* быть *перед* ней поставлено, чтобы себя в ней собственно понять, остается от него все равно в аспекте ее онтических о т к у д а и к а к замкнута. Эта замкнутость однако никоим образом не есть некое эмпирически имеющееся незнание, но конституирует фактичность присутствия. Она сообусловливает *экстатичный* характер предоставленности экзистенции ничтожному основанию ее самой.

Бросок брошености в мир сперва не бывает собственно уловлен присутствием; заложенная в нем "подвижность" еще не приходит к "остановке" из-за того что присутствие теперь "есть вот". Присутствие тоже захвачено брошеностью, т.е. как брошеное в мир оно теряет себя среди "мира" в фактичной обреченности на озабочивающее. Актуальность, составляющая экзистенциальный смысл этой тоже-захваченности, никогда от себя не достигнет никакого другого экстатичного горизонта, кроме как если будет в решении извлечена

назад из своей потерянности, чтобы как выдержанное мгновение-ока разомкнуть всегдашнюю ситуацию и заодно с ней исходную "граничную ситуацию" бытия к смерти.

г) Временность речи[1]

Полная, пониманием, расположением и падением конституируемая разомкнутость в о т получает через речь артикуляцию. Поэтому речь временит первично не в каком-то определенном экстазе. Но поскольку она фактично выговаривает себя большей частью в языке и ближайшим образом говорит способом озабоченно-осуждающего обращения к "окружающему миру", то конечно *актуализация* имеет *приоритетную* конститутивную функцию.

Времена равно как прочие временные феномены языка, "виды глагола" и "временные ступени", возникают не оттого что речь высказывается "также" и о "временных", т.е. "во времени" встречающих процессах. Их основание и не в том что говорение протекает "в психическом времени". Речь *сама по себе* временна, ибо всякое говорение о чем, чье и к кому основано в экстатичном единстве временности. *Виды глагола* укоренены в исходной временности озабочения, относится ли последнее к внутривременному или нет. С помощью расхожей и традиционной концепции времени, за какую поневоле хватается языкознание, проблема экзистенциально-временной структуры глагольных видов *не может быть даже поставлена*[2]. Поскольку однако в речи речь всегда идет о сущем, хотя не первично и не преимущественно в смысле теоретического высказывания, за анализ временной конституции речи и экспликацию временных характеристик языковых образований можно будет взяться лишь когда из проблематики временности будет развернута проблема принципиальной связи бытия и истины. Тогда удастся очертить и онтологический смысл самого "есть", искаженного поверхностной теорией предложения и суждения до "копулы". Из временности речи, т.е. присутствия вообще, впервые можно будет прояснить "возникновение" "значения" и сделать онтологически понятной возможность формирования концептов.

---

[1] Ср. 34, с. 160 слл.

[2] Ср. м. пр. *Як.Вакернагель*, Vorlesungen über Syntax, т. I (1920), с. 15; особенно с. 149-210. Далее *G.Herbig*, Aktionsart und Zeitstufe. Indogermanische Forschung т.VI (1896), с. 167 слл.

Понимание основывается первично в будущем (заступание соотв. ожидание). Расположение временит первично в бывшести (возобновление соотв. забытость). Падение первично укоренено по времени в настоящем (актуализация соотв. мгновение-ока). Тем не менее понимание есть всегда "бывшествующее" настоящее. Тем не менее расположение временит как "актуализирующее" будущее. Тем не менее актуальность "отталкивается" от бывшествующего будущего, соотв. сдержана им. Отсюда становится видно: *временность временит в каждом экстазе целой, т.е. в экстатичном единстве всегда полного временения времени основана целость структурного целого экзистенции, фактичности и падения, и значит единство структуры заботы.*

Временение не означает никакого "друг-за-другом" экстазов. Настающее *не позже* чем бывшесть и эта последняя *не раньше* чем актуальность. Временность временит как бывшествующе-актуализирующее настающее.

Разомкнутость вот и экзистентные основовозможности присутствия, собственность и несобственность, фундированы во временности. Разомкнутость задействует однако всегда равноисходно полное *бытие-в-мире*, бытие-в равно как мир. В ориентации на временную конституцию разомкнутости должно поэтому дать выявить себя также онтологическое условие возможности того, чтобы умело быть сущее, экзистирующее как бытие-в-мире.

§ 69. Временность бытия-в-мире и проблема трансценденции мира

Экстатичное единство временности, т.е. единство "вне-себя" в прорывах настающего, бывшести и актуальности, есть условие возможности того, что способно быть сущее, экзистирующее как свое "вот". Сущее, носящее титул присутствия,"просвечено"[1]. Свет, создающий эту просвеченность присутствия, не какая-то онтически наличная сила и источник излучающей, иногда в этом сущем случающейся ясности. Что сущностно просвечивает это сущее, т.е. делает его для него самого как "открытым", так равно и "ясным", было до всякой "временной" интерпретации определено как забота. В ней основана полная разомкнутость вот. Эта просвеченность впервые только и делает возможным всякое вы-

[1] Ср. § 28, с. 133.

свечивание и выяснение, любое восприятие, "видение" и имение чего-либо. Свет этой просвеченности мы поймем только если будем не выискивать какую-то внедренную, наличную силу, но допросим целое бытийное устройство присутствия, заботу, о единой основе ее экзистенциальной возможности. *Ее вот исходно просвечено экстатичной временностью.* Она есть первичный регулятив возможного единства всех сущностно экзистенциальных структур присутствия.

Лишь из укоренения при-сутствия во временности становится видна экзистенциальная *возможность* феномена, который в начале аналитики присутствия мы отметили как его основоустройство: *бытия-в-мире*. Вначале надо было обеспечить неразрывное, структурное единство этого феномена. Вопрос об *основе возможного единства* этой *членораздельной* структуры оставался на заднем плане. В видах защиты феномена от самопонятнейших и потому губительнейших тенденций его рассечения был подробнее интерпретирован ближайше-обыденный модус бытия-в-мире, *озаботившееся* бытие при внутримирно подручном. После того как отныне *забота* сама онтологически очерчена и возведена к ее экзистенциальной основе, временности, *озабочение* со своей стороны может быть *специально* осмыслено из заботы, соотв. из временности.

Анализ временности озабочения держится ближайшим образом модуса усматривающего имения-дела с подручным. Затем он прослеживает экзистенциально-временную возможность модификации усматривающего озабочения в "лишь" вглядывающееся открытие внутримирно сущего в смысле известных возможностей научного исследования. Интерпретация временности усматривающего, равно как теоретически озаботившегося бытия при *внутримирно* подручном и наличном покажет вместе с тем, как та же самая временность заранее уже есть условие возможности бытия-в-мире, в которой вообще основывается бытие при внутри*мирном* сущем. Тематический анализ временной конституции бытия-в-мире ведет к вопросам: каким образом нечто подобное миру вообще возможно, в каком смысле *есть* мир, что – и как – трансцендирует мир, как "взаимо"-"связано" "независимое" внутримирное сущее с трансцендирующим миром? *Онтологическая экспозиция* этих вопросов не есть уже и ответ на них. Зато пожалуй вместо этого она дает предварительно необходимое прояснение *тех* структур, во внимании к которым требует постановки проблема трансценденции. Экзистенциально-временная интерпрета-

ция бытия-в-мире рассматривает троякое: а) временность усматривающего озабочения; б) временной смысл модификации усматривающего озабочения в теоретическое познание внутримирно наличного; в) временная проблема трансценденции мира.

а) Временность усматривающего озабочения

Как нам достичь направленности взгляда для анализа временности озабочения? Озаботившееся бытие при "мире" мы назвали обращением в окружающем мире и с ним[1]. Примерными феноменами бытия при... мы избрали применение, манипулирование, изготовление наличного и их дефектные и индифферентные модусы, т.е. бытие при том, что принадлежит к повседневной потребности[2]. И собственная экзистенция присутствия тоже держится в таком озабочении – даже тогда, когда оно для нее оказывается "безразлично". Не озаботившее подручное причина озабочения, так чтобы последнее возникало лишь на почве воздействий внутримирного сущего. Бытие при подручном и не дает себя онтически объяснить из последнего, и наоборот это последнее не выводимо из того. Озабочение как бытийный модус присутствия и озаботившее как внутримирно наличное опять же и не просто *вместе наличны.* Тем не менее между ними имеется "взаимосвязь". От верно понятого с-чем обращения падает свет на само озабочивающееся обращение. И обратно, упущение феноменальной структуры с-чем обращения имеет следствием неузнание экзистенциального устройства обращения. Для анализа ближайше-встречного сущего, правда, существенное приобретение уже, если мы перескочим через специфический для этого сущего характер средства. Надлежит однако сверх того понять, что озабочивающееся обращение никогда не останавливается на отдельном средстве. Применение определенного средства и орудование им остается как таковое ориентировано на взаимосвязь средств. Когда мы напр. ищем "задевавшийся" инструмент, то при этом ни единственно, ни первично не подразумевается в изолированном "акте" лишь это искомое, но заранее уже раскрыт круг инструментального целого. Всякий "приступ к работе" и задел не из ничего натыкается на изолированно предданное средство, но возвращается из всегда уже разомкнутого в заделе рабочего мира к тому или иному средству.

[1] Ср. § 15, с. 66 слл.
[2] Ср. § 12, с. 56 сл.

Для анализа обращения в аспекте его с-чем отсюда вытекает указание ориентировать экзистирующее бытие при озаботившем сущем именно не на изолированно подручное средство, но на целое средств. Так формулировать с-чем обращения заставляет и осмысление отличительной бытийной черты подручного средства, *имения-дела*[1]. Оборот речи: имение *с* чем-то дела, которое *в* том-то, призван не онтически констатировать некое обстоятельство, но указать на способ бытия подручного. Релятивный характер имения-дела, его "с чем... в чем... ", означает что *одно* средство онтологически невозможно. Конечно, под рукой может быть лишь одно единственное средство, а других "недостает". Тут однако дает о себе знать принадлежность как раз подручного *к* другому. Озаботившееся обращение способно вообще дать подручному в усмотрении встретиться только когда оно уже понимает нечто подобное имению-дела, которое всегда с чем-то в чем-то. Усматривающе-раскрывающее бытие озабочения при... есть допущение-иметь-дело, т.е. понимающий набросок имения-дела. *Если допущение-имения-дела составляет экзистенциальную структуру озабочения, а оно как бытие при... принадлежит к сущностному устройству заботы, и если забота со своей стороны основана во временности, то экзистенциальное условие возможности допущения-иметь-дело надо искать в некоем модусе временения временности.*

В простейшем орудовании средством лежит допущение-имения-дела. В-чем дела имеет характер для-чего: в виду его средство применимо, соотв. применяется. Понимание для-чего, т.е. в-чем, дела имеет временную структуру ожидания. В ожидании для-чего озабочение только и способно вместе с тем вернуться к чему-то такому, в чем имеется-дело. *Ожидание* того, в-чем дело, вместе с *удержанием* того, с-чем имеется-дело, делает в своем экстатичном единстве возможной специфически манипулирующую актуализацию средства.

Ожидание для-чего не есть ни усмотрение "цели", ни выжидание предстоящей готовности срабатываемого произведения. Оно вообще не имеет характера тематического схватывания. Но и удержание того, с-чем имеется дело, не означает тематической фиксации. Манипулирующее обращение в равно малой мере относится лишь к тому, в-чем, как и к тому, с-чем

[1] Ср. § 18, с. 83 слл.

допущения-имения-дела. Последнее конституируется скорее в единстве ожидающего удержания, а именно так, что отталкивающаяся отсюда актуализация делает возможным характерное растворение озабочения в его мире средств. “Собственная”, цельно отдавшаяся занятость чем-то не бывает “вся вместе” ни лишь при работе, ни при ее средстве, ни при обоих. Основывающееся во временности допущение-имения-дела уже учредило единство связей, в которых озабочение усматривающе “движется”.

Для временности, которая конституирует допущение-имения-дела, существенно специфическое *забывание*. Чтобы “потерявшись” в мире средств “вработаться” в работу и уметь манипулировать, самость должна забыться. Поскольку однако в единстве временения озабочения ведет всегда *ожидание*, то все равно, как мы еще покажем, своя бытийная способность озаботившегося присутствия тоже подлежит заботе.

Ожидающе-удерживающая актуализация создает свойскость, в меру которой присутствие как бытие-друг-с-другом “разбирается” в публичном мироокружении. Допущение-имения-дела мы понимаем экзистенциально как допущение-”быть”. На его основе подручное способно встретиться усмотрению *как сущее*, какое оно есть. Временность озабочения мы можем поэтому еще прояснить, обратив внимание на *те* модусы усматривающего допущения-встречи, которые раньше[1] были характеризованы как заметность, навязчивость и назойливость. Подручное средство встречно в аспекте своего “истинного по-себе” именно не для тематического восприятия вещей, но в незаметности “самопонятного”, “объективно” преднаходимого. Если однако в целом этого сущего что-то бросается в глаза, то здесь лежит возможность, что совокупность средств как таковая тоже навязчива. К*ак* должно быть экзистенциально структурировано допущение-имения-дела, чтобы оно могло дать встретиться чему-то заметному? Вопрос нацелен сейчас не на фактичные стимулы, направляющие внимание на что-то предданное, но на онтологический смысл этой направимости как таковой.

Неприменимость, напр. определенный отказ средства труда, может быть заметна лишь в манипулирующем обращении и для него. Самое острое и пристальное “восприятие” и “представление” вещей никогда не сумело бы открыть ничего подобного порче

---

[1] Ср. § 16, с. 72 слл.

рабочего средства. Должна быть помеха орудованию, чтобы встретилось несподручное. Что однако это значит *онтологически*? Ожидающе-удерживающая актуализация через то, что потом выявится как порча, остановлена со стороны своего растворения во взаимосвязях имения-дела. Актуализация, равноисходно ожидающая своего для-чего, застопорена применяемым средством, а именно так, что теперь впервые отчетливо встречны ее для-чего и с-тем-чтобы. Однако актуализация сама может столкнуться с чем-то неприспособленным к... опять же лишь поскольку уже движется в ожидающем удержании того, с чем имеет в чем-то дело. Актуализация "застопорена", значит: она вкладывает себя, в единстве с удерживающим ожиданием, еще больше в саму себя и устраивает так "осмотр", проверку и устранение помехи. Будь озаботившееся обращение лишь последовательностью протекающих "во времени" "переживаний" и будь между этими последними сколь угодно глубокая "ассоциация", допущение встречности заметного, неприменимого средства оставалось бы онтологически невозможно. Допущение-имения-дела как таковое, что бы из взаимосвязи средств оно ни делало доступным в обращении, необходимо основывается в экстатичном единстве ожидающе-удерживающей актуализации.

А как возможно "фиксировать" недостающее, т.е. неподручное, а не просто несподручно подручное? Неподручное открывается усмотрению в *нехватке*. Она и фундированная в ней "констатация" неналичия чего-либо имеет свои особые экзистенциальные предпосылки. Нехватка никоим образом не неактуализация, но дефективный модус актуальности в смысле недоактуализации ожидавшегося, соотв. всегда уже имеющегося-в-распоряжении. Не будь усматривающее имение-дела "с порога" ***ожидающим*** по отношению к озаботившему и не времен*и* это ожидание в ***единстве с*** актуализацией, присутствие никогда не сумело бы "найти", что чего-то не хватает.

Обратно, возможность *быть захваченным* чем-то *врасплох* основана в том, что *ожидающая* актуализация одного подручного *не ожидает* другого, состоящего с тем в возможной взаимосвязи имения-дела. Неожидательность растерянной актуализации впервые размыкает "горизонтный" простор, внутри которого непредвиденность может застать присутствие врасплох.

Чем не овладевает озаботившееся обращение как изготовление, устройство, но также как отклонение, отодвигание, оберегание себя от..., т*о* обнажается в своей неодолимости. Озабочение мирит-

ся с этим. Примирение с... есть опять же особый модус усматривающего допущения встречи. На основе этого раскрытия озабочение способно обнаруживать неудобное, портящее, мешающее, угрожающее, вообще как-то сопротивляющееся. Временная структура примирения лежит в ожидающе-актуализирующем *неудержании*. Ожидающая актуализация напр. не рассчитывает "на" непригодное, но при том имеющееся в распоряжении. Непринятие в расчет есть модус ведения расчета в отношении того, за что люди *не* могут держаться. Такое не забыто, но удержано так, что оно остается под руками *именно в своей негодности*. Подобное подручное принадлежит к повседневному составу фактично разомкнутого окружающего мира.

Лишь поскольку на основе экстатичной временности озабочения открыто сопротивляющееся, фактичное присутствие способно понимать в своей оставленности "миру", которым оно никогда не овладеет. Даже если озабочение остается ограничено настоятельными нуждами обыденности, оно все же никогда не есть чистая актуализация, но отталкивается от ожидающего удержания, на основе которого, соотв. в качестве какового "основания" присутствие экзистирует в мире. Потому фактично экзистирующее присутствие всегда уже известным образом разбирается и в чужом "мире".

Фундированное через временность допущение-имения-дела при озабочении есть еще сплошь да рядом доонтологическое, нетематическое понимание имения-дела и подручности. Насколько временность в конечном счете фундирует и понятность этих бытийных определений как таковых, будет показано в последующем. Прежде надо еще конкретнее продемонстрировать временность бытия-в-мире. В видах этого мы проследим "возникновение" теоретического отношения к "миру" из усматривающего озабочения подручным. Усматривающее равно как теоретическое раскрытие внутримирного сущего фундированы на бытии-в-мире. Их экзистенциально-временная интерпретация будет подготовкой к временной характеристике этого основоустройства присутствия.

б) Временной смысл модификации усматривающего озабочения в теоретическое раскрытие внутримирно наличного

Если мы в ходе *экзистенциально-онтологических* анализов спрашиваем о "возникновении" *теоретического* раскрытия из *усматривающего* озабочения, то здесь уже заложено, что не *онтическая* ис-

тория и развитие науки, ее фактичные стимулы и ближайшие целеполагания делаются проблемой. Разыскивая *онтологический генезис* теоретической установки, мы спрашиваем: каковы лежащие в бытийном устройстве присутствия, экзистенциально необходимые условия возможности того, что присутствие способно экзистировать способом научного исследования? Эта постановка вопроса нацелена на *экзистенциальное понятие науки.* От него отличается "логическое" понятие, понимающее науку во внимании к ее результату и определяющее ее как "обосновательную взаимосвязь истинных, т.е. значимых тезисов". Экзистенциальное понятие видит в науке способ экзистенции и тем самым модус бытия-в-мире, раскрывающий, соотв. размыкающий сущее, соотв. бытие. Вполне удовлетворительную экзистенциальную интерпретацию науки удастся однако провести лишь тогда, когда *смысл бытия и "взаимосвязь" между бытием и истиной*[1] будут *прояснены* из временности экзистенции. Нижеследующие соображения подготавливают понимание *этой центральной проблематики*, внутри которой впервые развернется также идея феноменологии, в отличие от ее вводно заявленного предпонятия[2].

Соответственно достигнутой пока ступени рассмотрения, на интерпретацию теоретического поведения накладывается дальнейшее ограничение. Мы разбираем переключение от усматривающего озабочения подручным в исследование внутримирно преднаходимого наличного только с ведущей целью, пробиться к временной конституции бытия-в-мире вообще.

Напрашивается следующая характеристика переключения от "практически" усматривающего орудования, применения и т.п. в "теоретическое" исследование: чистое вглядывание в сущее возникает через то, что озабочение *воздерживается* от всякого орудования. Решающее при "возникновении" теоретического поведения лежало бы тогда в *исчезновении* практики. Как раз когда за первичный и господствующий способ бытия фактичного присутствия принимают "практическое" озабочение, "теория" оказывается в ее онтологической возможности обязана *опущению* практики, т.е. некой *привации.* Но отключение специфического орудования в озаботившемся обращении не покидает руководящее им усмотрение просто позади как некий остаток. Озабочение наоборот особо вкладывает тогда себя в

---

[1] Ср. § 44, с. 212 слл.

[2] Ср. § 7, с. 27 слл.

некое лишь-высматривание. Этим “теоретическая” установка науки еще никак не достигнута. Напротив, сосредоточенность, прервавшись вместе с орудованием, может принять характер обостренного усмотрения как “пересмотр”, перепроверка достигнутого, ревизия именно вот “остановившегося дела”. Воздержание от применения средств в столь малой мере уже и “теория”, что сосредоточенное, “созерцательное” усмотрение целиком остается привязано к озаботившему, подручному средству. “Практическое” обращение имеет свои *особые* способы сосредоточения. И как практике свойственно ее специфическое смотрение (“теория”), так теоретическое исследование не бывает без своей особой практики. Считывание числовых замеров как результат эксперимента требует часто изощренного “технического” устройства опытной установки. Наблюдение в микроскоп не обходится без изготовления “препаратов”. Археологическая раскопка, предшествующая интерпретации “находки”, принуждает к самым черновым манипуляциям. Но и “абстрактнейшая” разработка проблем и фиксация итогов оперирует к примеру средством для письма. Сколь ни “неинтересны” и “само собой разумеются” такие составные части научного исследования, они онтологически никоим образом не безразличны. Специальное указание на то, что научное поведение как способ бытия-в-мире есть не только “чисто духовная деятельность”, может выглядеть побочным и излишним. Если бы только на этой тривиальности не делалось ясно, что никоим образом не лежит на виду, где собственно пролегает онтологическая граница между “теоретическим” поведением и “нетеоретическим”!

Обратят внимание на то, что все орудование в науке стоит единственно на службе чистого созерцания, исследовательского раскрытия и размыкания “самих вещей”. “Смотрение”, взятое в самом широком смысле, правит всеми “операциями” и сохраняет приоритет. “Каким бы способом и через какие бы средства познание ни отнеслось к предметам, в любом случае то, через что оно относится к ним непосредственно и *что всякое мышление как средство полагает целью* (курс. авт.), есть *созерцание*”[1]. Идея intuitus’a от начал греческой онтологии до сего дня руководит всей интерпретацией познания, будь он фактично достижим или нет. В меру приоритета “смотрения” выявление экзистенциального генезиса науки должно начинаться с характеристики *усмотрения*, руководящего “практической” озабоченностью.

[1] *Кант*, Кр.ч.р. 2-е изд. с. 33.

Усмотрение движется в соотношениях имения-дела подручной взаимосвязи средств. Само оно опять же подлежит водительству со стороны более или менее выраженного обзора совокупности средств всегдашнего мира средств и принадлежащего к нему публичного окружающего мира. Этот обзор не просто инвентаризация наличности задним числом. Суть обзора в первичном понимании целости имения-дела, внутри какой зачинается всякое фактичное озабочение. Проясняя озабочение, обзор получает свой "свет" из способности присутствия быть, *ради которой* озабочение экзистирует как забота. "Обзорное" усмотрение при озабочении *подводит* подручное во всяком употреблении и манипулировании *ближе* к присутствию способом толкования обозреваемого. Специфическое, усматривающе-толкующее приближение озаботившего мы называем *соображением*. Его своеобразная схема – "если-то": если это или то к примеру надо изготовить, принять к употреблению, предотвратить, то требуются те или другие приемы, пути, обстоятельства, возможности. Усматривающее соображение проясняет то или иное фактичное положение присутствия в озаботившем его мироокружении. Оно поэтому никогда не "констатирует" просто наличествование сущего, соотв. его свойств. Со-ображение может осуществляться и без того чтобы приближаемое в нем усмотрением само было осязаемо под рукой и пребывало в ближайшем кругозоре. Приведение окружающего мира к близости в усматривающем со-ображении имеет экзистенциальный смысл *актуализации*. Ибо актуализация *образов* лишь модус последней. В ней со-ображение имеет потребное неподручное прямо в-виду. Актуализация образов при усмотрении отнесена не к каким-то "голым представлениям".

Но усматривающая актуализация многократно фундированный феномен. Ближайшим образом она всегда принадлежит полному экстатичному единству временности. Она основана в *удержании* взаимосвязи средств, озаботившись которой, присутствие *ожидает* возможности. Чт*о* в ожидающем удержании уже отомкнуто, то приближает соображающую актуализацию, соотв. актуализацию образов. Но чтобы соображение могло двигаться в схеме "если-то", озабочение должно уже "обзорно" понять взаимосвязь имения-дела. Чт*о* запрошено этим "если", должно быть уже понято *как то и то*. Здесь не требуется чтобы понимание средства выразило себя в предикации. Схема "нечто как нечто" прорисована уже в структуре допредикативного понимания. К а к - структура основана онтологически во временности понимания. Лишь насколько присутствие, ожидающее возмож-

ности, т.е. здесь – некоего д л я - ч е г о, вернулось к д л я - э т о г о, т.е. удерживает подручное, принадлежащая к этому ожидающему удержанию актуализация, начиная с этого удерживаемого, может его, *наоборот*, в его отнесенности к д л я - ч е г о, *специально приблизить*. Близящее со-ображение должно в схеме актуализации соразмеряться со способом бытия приближаемого. Характер имения-дела с подручным через соображение таким образом лишь приближен, не впервые открыт, так, что соображение дает усматривающе видеть то, *в* чем *с* чем имеется-дело, *в качестве* такого.

Укоренение настоящего в настающем и бывшести есть экзистенциально-временное условие возможности того, что всё набросанное в понимании усматривающей понятности может быть приближено в актуализации, а именно так, что при этом настоящее должно соразмеряться с тем, что встречает в горизонте ожидающего удержания, т.е. истолковываться в схеме к а к-структуры. Тем самым дан ответ на ранее поставленный вопрос, состоит ли к а к-структура в экзистенциально-онтологической взаимосвязи с феноменом наброска[1]. *"К а к", подобно пониманию и толкованию вообще, основано в экстатично-горизонтном единстве временности*. При фундаментальном анализе бытия, а именно в контексте интерпретации того "*есть*", которое как copula дает "выражение" трактовке чего-то *как* чего-то, мы должны снова сделать феномен к а к темой и экзистенциально очертить понятие "схемы".

Что однако внесет временная характеристика усматривающего со-ображения и его схем в ответ на зависший вопрос о генезисе теоретического поведения? Лишь то, что она прояснит присутствие-размерную ситуацию переключения от усматривающего озабочения к теоретическому раскрытию. Попытаться проанализировать само переключение можно по путеводной нити одного элементарного высказывания усматривающего соображения и его возможных модификаций.

При усматривающем применении рабочих средств мы можем сказать: молоток слишком тяжелый, соотв. слишкой легкий. Также и фраза: молоток тяжелый, может служить выражением озаботившегося со-ображения и означать: он не легкий, т.е. требует для манипулирования силы, соотв. затруднит орудование им. Фраза *может* также значить: предлежащее сущее, которое мы усматривающе уже

---

[1] Ср. § 32, с. 151.

знаем как молоток, имеет вес, т.е. "свойство" тяжести: оно производит давление на свою подпору: при ее удалении оно падает. Так понятая фраза произнесена уже не в горизонте ожидающего удержания совокупности средств и ее взаимосвязей имения-дела. Сказанное почерпнуто при вглядывании в то, что свойственно "массивному" сущему как таковому. Усмотренное впредь свойственно молотку не как рабочему средству, но как телесной вещи, подвластной закону тяжести. Усматривающая речь о "слишком тяжелом", соотв. "слишком легком" не имеет теперь больше никакого "смысла", т.е. встречное теперь сущее не выдает само по себе ничего, в отношении к чему его можно было бы "найти" слишком тяжелым, соотв. слишком легким.

В чем дело, что в этой модифицированной фразе ее о-чем, тяжелый молоток, кажет себя иначе? Не в том что мы занимаем позицию отстранения от орудования им, но и не в том что мы лишь *закрыли* глаза на характер средства этого сущего, а в том что мы *открыли* "новые" глаза на встречное подручное как наличное. *Бытийная понятливость*, правящая озаботившимся имением-дела с внутримирным сущим, *переключилась*. Но разве тем, что вместо усматривающего соображения подручного мы "воспринимаем" его как наличное, конституируется уже научное поведение? Сверх того, подручное ведь тоже может быть сделано темой научного разыскания и определения, к примеру при исследовании мироокружения, среды в контексте историографической биографии. Повседневно подручная взаимосвязь средств, ее историческое возникновение, применение, ее фактическая роль в присутствии есть предмет науки о хозяйстве. Подручное не обязательно должно утратить свой характер средства, чтобы мочь стать "объектом" науки. Модификация бытийной понятливости кажется не обязательно конститутивной для генезиса теоретического подхода "к вещам". Конечно – если модификация должна означать: изменение понятого в понимании бытийного образа предлежащего сущего.

Для первой характеристики генезиса теоретического подхода из усмотрения мы положили в основу такой вид теоретического схватывания внутримирного сущего физической природы, при каком модификация бытийной понятности равнозначна переключению. В "физикалистском" высказывании "молоток тяжел" *закрыты глаза* не только на инструментальный характер встречного сущего, но заодно на то, что принадлежит всякому подручному средству: его место. Оно становится безразличным. Не то чтобы

наличное вообще потеряло свое “местоположение”. Место становится пространственно-временным-положением, “точкой мира”, которая не отличается от любой другой. Здесь заложено: ограниченная мироокружением множественность мест подручного средства не просто модифицируется в чистую множественность точек, но мироокружное сущее вообще *обезграничивается*. Темой становится Вселенная наличного.

К модификации бытийной понятливости принадлежит в разбираемом случае обезграничение окружающего мира. По путеводной нити ведущего теперь понимания бытия в смысле наличности это обезграничение однако превращается вместе с тем в ограничение “области” наличного. Чем адекватнее в ведущей бытийной понятливости понято бытие исследуемого сущего и тем самым совокупность сущего артикулирована как возможная предметная область науки в ее основных определениях, тем обеспеченнее становится конкретная перспектива методического спрашивания.

Классический пример исторического развития определенной науки, но вместе и ее онтологического генезиса, дает возникновение математической физики. Решающее для ее формирования лежит не в более высокой оценке наблюдения “эмпирии” и не в “применении” математики при определении природных процессов – но в *математическом наброске самой природы*. Этот набросок заранее открывает нечто постоянно наличное (материю) и развертывает горизонт для ведущей ориентации на его количественно определимые конститутивные моменты (движение, сила, место и время). Только “в свете” набросанной таким образом природы впервые может быть найдено и поставлено под регулятивно очерченный этим наброском эксперимент нечто подобное “эмпирии”. “Основание” “эмпирической науки” стало возможно только потому что исследователи поняли: не существует в принципе никакой “голой эмпирии”. В математическом наброске природы решающее опять же первично есть не математическое как таковое, но то, что он *размыкает* некое *априори*. И соответственно образцовость математического естествознания состоит тоже не в его специфической точности и обязательности для “всякого человека”, но в том что тематическое сущее раскрыто в нем *так*, как сущее единственно может быть раскрыто: в опережающем наброске его бытийного устройства. С разработкой основопонятий руководящей понятности бытия детерминируются путеводные нити методов, концептуальная структура, относящаяся сюда возможность истины и достоверности, способ обоснова-

ния и доказательства, модус обязательности и вид сообщения. Целое этих моментов конституирует полное экзистенциальное понятие науки.

Научный набросок сущего, всегда уже неким образом встречного, дает развернуто понять его способ бытия, а именно так, что тем самым обнаруживаются возможные пути к чистому открытию внутримирного сущего. Целое этого наброска, к которому принадлежит артикуляция бытийной понятности, ведомое ею очертание предметной области и разметка соразмерной сущему концептуальности, мы именуем *тематизацией*. Она имеет целью высвобождение внутримирно встречного сущего таким образом, что оно может "преднестись" чистому открытию, т.е. стать объектом. Тематизация объективирует. Она не впервые "пролагает" сущее, но высвечивает его таким образом, что оно поддается "объективному" допросу и определению. Объективирующее бытие при внутримирно наличном имеет характер *отличительной актуализации*[1]. Она отличается от актуальности усмотрения прежде всего тем, что для своих открытий соответствующая наука ожидает единственно раскрытости наличного. Это ожидание раскрытости экзистентно основано на решимости присутствия, через которую оно бросает себя на свою способность быть в "истине". Этот набросок возможен потому, что бытие-в-истине создает определение экзистенции присутствия. Происхождение науки из собственной экзистенции не подлежит здесь дальнейшему прослеживанию. Сейчас надо лишь понять, что – и как – тематизация внутримирного сущего имеет предпосылкой основоустройство присутствия, бытие-в-мире.

Чтобы тематизация наличного, научный набросок природы стали возможны, *присутствие должно трансцендировать* тематизированное сущее. Трансценденция не состоит в объективации, но последняя предполагает осуществление первой. Если однако тема-

---

[1] Тезис, что всякое познание нацелено на "созерцание", имеет временной смысл: всякое познание есть актуализация. Направлена ли всякая наука и тем более философское познание на актуализацию, здесь пусть остается нерешенным. – *Гуссерль* употребляет для характеристики чувственного восприятия выражение "актуализировать". Ср. Лог. исследования, I изд. (1901) т. II, с. 588 и 620. *Интенциональный* анализ восприятия и созерцания вообще должен был подсказать эту "временную" характеристику феномена. Что – и как – интенциональность "сознания" *основана* в экстатичной временности присутствия, покажет следующий раздел.

тизация внутримирно наличного есть переключение усматривающе раскрывающего озабочения, то уже в основе "практического" бытия при подручном должна лежать трансценденция.

Если далее тематизация модифицирует и артикулирует бытийную понятливость, то тематизирующее сущее, присутствие, насколько оно экзистирует, должно нечто подобное бытию уже понимать. Понимание бытия может оставаться нейтральным. Подручность и наличность тогда еще не различены и тем менее осмыслены онтологически. Но чтобы присутствие могло уметь обращаться с взаимосвязью средств, оно должно, пусть нетематически, понимать нечто подобное имению-дела: *ему должен быть разомкнут мир.* Он разомкнут с фактичной экзистенцией присутствия, раз уж это сущее по сути экзистирует как бытие-в-мире. И если наконец бытие присутствия основано во временности, то последняя должна делать возможными бытие-в-мире и с ним трансценденцию присутствия, которая несет на себе озаботившееся, будь то теоретическое или практическое бытие при внутримирном сущем.

в) Временная проблема трансценденции мира

Заключенное в усматривающем озабочении понимание некой целости имения-дела основано в предыдущем понимании отношений с-тем-чтобы, для-чего, для-этого, ради-чего. Взаимосвязь этих отношений была ранее[1] выявлена как значимость. Ее единство составляет то, что мы называем миром. Поднимается вопрос: как нечто подобное миру в его единстве с присутствием онтологически возможно? Каким способом должен *быть* мир, чтобы присутствие могло экзистировать как бытие-в-мире?

Присутствие экзистирует ради способности самого себя быть. Экзистируя оно брошено и как брошеное вручено сущему, в котором нуждается, *с тем чтобы* уметь быть как оно есть, а именно *ради* самости себя. Насколько присутствие фактично экзистирует, оно понимает в этой взаимосвязи между ради самости себя и всегдашним с-тем-чтобы. *В-чем* экзистирующее присутствие *себя* понимает, *есть* с его фактичной экзистенцией "вот". Это в-чем первичного понимания имеет бытийный способ присутствия. Последнее *есть* экзистируя свой мир.

Бытие присутствия мы определили как заботу. Ее онтологический смысл временность. Было показано, что — и как — последняя консти-

---

[1] Ср. § 18, с. 87 слл.

туирует разомкнутость присутствующего вот. В разомкнутости вот соразомкнут мир. Единство значимости, т.е. онтологическое устройство мира, должно тогда равным образом основываться во временности. *Экзистенциально-временное условие возможности мира лежит в том, что временность как экстатичное единство имеет нечто подобное горизонту.* Экстазы суть не просто прорывы к... Скорее к экстазу принадлежит "куда" прорыва. Это куда экстаза мы называем горизонтной схемой. Экстатичный горизонт в каждом из трех экстазов разный. Схема, в которой присутствие, *наступая,* собственно или несобственно, настаёт для себя, есть *ради себя.* Схему, в которой присутствие разомкнуто в расположении себе самому как брошеное, мы схватываем как перед-чем брошености, соотв. как на-что оставленности. Эта схема знаменует горизонтную структуру *бывшести.* Экзистируя ради себя в оставленности на само себя как брошеное, присутствие как бытие при... вместе с тем актуализирующе. Горизонтная схема *настоящего* определяется через *с-тем-чтобы.*

Единство горизонтных схем настающего, бывшести и актуальности основано в экстатичном единстве временности. Горизонт целой временности определяет то, *на-что* фактично экзистирующее присутствие сущностно *разомкнуто.* С фактичным присутствием всякий раз в горизонте настающего набросана какая-то способность быть, в горизонте бывшести разомкнуто "уже-бытие", а в горизонте актуальности раскрыто озаботившее. Горизонтное единство схем экстазов делает возможной исходную взаимосвязь между с-тем-чтобы-отношениями и ради-чего. Здесь лежит: на основе горизонтного устройства экстатичного единства временности к сущему, которое всегда есть свое вот, принадлежит нечто подобное разомкнутому миру.

Как актуальность в единстве временения временности возникает из настающего и бывшести, так равноисходно с горизонтами настающего и бывшести временит горизонт актуальности. Поскольку временит присутствие, *есть* также и мир. Временя в аспекте своего бытия как временность, присутствие на основе ее экстатично-горизонтного устройства *есть* по существу "в мире". Мир ни наличен, ни подручен, но временит во временности. Он "присутствует" с этим вне-себя экстазов. Если никакое *присутствие* не экзистирует, нет и "вот" никакого мира.

Фактично озаботившееся бытие при подручном, тематизация наличного и объективирующее раскрытие этого сущего *уже предполагают мир,* т.е. возможны лишь как способы бытия-в-мире.

Основываясь в горизонтном единстве экстатичной временности, мир трансцендентен. Он должен быть уже экстатично разомкнут, чтобы из него могло встретить внутримирное сущее. Экстатично временность держится уже в горизонтах своих экстазов и возвращается, временя, к сущему, встречному в в о т. С фактичной экзистенцией присутствия встречно уже и внутримирное сущее. Что подобное сущее раскрыто с в о т экзистенции, от произвола присутствия не зависит. Лишь *что* оно всякий раз открывает и размыкает, в *каком* направлении, *как далеко* и *как именно*, есть дело его свободы, хотя всегда в границах его брошености.

Соотношения значимости, определяющие структуру мира, суть поэтому не сетка форм, набрасываемая безмирным субъектом на некий материал. Скорее фактичное присутствие, экстатично понимая себя и свой мир в единстве в о т, возвращается из этих горизонтов к встречающему в них сущему. Понимающее возвращение к... есть экзистенциальный смысл актуализирующего допущения-встречности сущего, которое поэтому названо внутримирным. Мир как бы уже "дальше снаружи", чем способен быть любой объект. "Проблема трансценденции" не может быть сведена к вопросу: как выходит субъект вовне к объекту, причем совокупность объектов отождествляется с идеей мира. Надо спросить: что делает онтологически возможным, что сущее может быть внутримирно встречным и как встречающее объективироваться? Ответ дает возвращение к экстатично-горизонтно фундированной трансценденции мира.

Если "субъект" понимать онтологически как экзистирующее присутствие, чье бытие основано во временности, то необходимо сказать: мир "субъективен". Но этот "субъективный" мир тогда как временной-трансцендентный "объективнее" любого возможного "объекта".

Через возведение бытия-в-мире к экстатично-горизонтному единству временности сделана понятной экзистенциально-онтологическая возможность этого основоустройства присутствия. Вместе с тем стало ясно, что подступить к конкретной разработке структуры мира вообще и ее возможных видоизменений можно только если онтология возможного внутримирного сущего достаточно надежно ориентирована на проясненную идею бытия вообще. Возможная интерпретация этой идеи требует сперва выявления временности присутствия, чему служит теперешняя характеристика бытия-в-мире.

§ 70. Временность присутствиеразмерной пространственности

Хотя выражение "временность" не значит то, что понимает под временем речь о "пространстве и времени", но по-видимому пространственность тоже образует соответствующее основоопределение присутствия подобно временности. Экзистенциально-временной анализ вроде бы тогда с пространственностью присутствия приходит к границе, так что это сущее, именуемое нами присутствием, следует рассматривать по порядку как "временное", "а также" как пространственное. Экзистенциально-временному анализу присутствия суждено остановиться на феномене, в котором мы опознали присутствиеразмерную пространственность и выявили принадлежность к бытию-в-мире[1]?

Что в ходе экзистенциальной интерпретации речь о "пространственно-временной" определенности присутствия не может значить, что это сущее налично "в пространстве, а еще во времени", не требует дальнейших уяснений. Временность есть смысл бытия заботы. Устройство присутствия и его способы быть онтологически возможны *лишь* на основе временности, не глядя на то, выступает это сущее "во времени" или нет. Но тогда и специфическая пространственность присутствия должна основываться во временности. С другой стороны указание, что эта пространственность экзистенциально возможна лишь через временность, не может целить в дедукцию пространства из времени, соотв. разрешение его в чистое время. Если пространственность присутствия "объята" временностью в смысле экзистенциального фундирования, то эта подлежащая ниже прояснению взаимосвязь отличается и от превосходства времени над пространством в смысле Канта. Что эмпирические представления наличного "в пространстве" протекают как психические явления "во времени", отчего "физическое" опосредованно совершается также "во времени", есть не экзистенциально-онтологическая интерпретация пространства как формы созерцания, но онтическая констатация протекания психически наличного "во времени".

Экзистенциальный анализ должен спросить о временных условиях возможности присутствиеразмерной пространственности, фундирующей со своей стороны открытие внутримирного пространства. Прежде надо вспомнить, каким образом присутствие пространственно. Присутствие может *быть* пространственно лишь как забота в смысле фактично падающего экзистирования. Негативно этим сказано: присутствие ни-

[1] Ср. §§ 22-24, с. 101 слл.

когда, даже ближайшим образом никогда, не налично в пространстве. Оно не заполняет часть пространства подобно реальной вещи или средству так, что его граница с облекающим пространством сама лишь пространственное определение пространства. Присутствие – буквально – за-нимает пространство. Оно никоим образом не налично лишь в части пространства, заполненной телом. Экзистируя оно всегда уже простерло себе некий простор. Свое особое местоположение оно определяет всегда так, что из простертого пространства возвращается к "позиции", которую заняло. Чтобы мочь сказать, что присутствие налично в точке пространства, мы прежде должны онтологически неадекватно *понять* это сущее. Разница между "пространственностью" протяженной вещи и таковой присутствия и не та, что последнее о пространстве *знает*; ибо занять пространство настолько не то же, что "представить" пространственное, что первое вторым предполагается. Пространственность присутствия нельзя толковать и как несовершенство, гнетущее экзистенцию на основе фатального "сопряжения духа с телом". Наоборот, присутствие потому, что "духовно" и *только поэтому* может быть пространственно способом, какой для протяженной телесной вещи остается сущностно невозможен.

Простирание себя у присутствия конституируется направлением и от-далением. Как такое экзистенциально возможно на основе временности присутствия? Фундирующая функция временности для пространственности присутствия будет вкратце показана лишь настолько, насколько это необходимо для позднейших разъяснений онтологического смысла "сопряжения" пространства и времени. К простиранию присутствия принадлежит самонаправленное раскрытие чего-то подобного *местности*. Под этим выражением мы имеем в виду ближайшим образом куда возможной принадлежности мироокружно подручного, раз-мещаемого средства. Во всяком обнаружении, применении, пере- и замещении средства местность уже раскрыта. Озаботившееся бытие-в-мире направленно – направляя себя. Принадлежность сущностно связана с имением-дела. Она фактично детерминируется всегда из взаимосвязи имения-дела озаботившего средства. Скрепы имения-дела понятны лишь в горизонте разомкнутого мира. Его горизонтный характер впервые делает возможным и специфический горизонт местнопринадлежного куда. Самонаправляющее раскрытие местности основано в экстатично удерживающем ожидании возможных туда и сюда. Самопростирание как направленное ожидание местности есть равноисходно некое приближение (от-даление) подручного

и наличного. Из предраскрытой местности озабочение возвращается от-даляя к ближайшему. Приближение и равно оценка и измерение дистанций внутри от-даленного внутримирно наличного основаны в актуализации, принадлежащей к единству временности, в которой становится возможно также и направление.

Поскольку присутствие как временность в своем бытии экстатично-горизонтно, оно может фактично и постоянно захватывать и простертое им пространство. Во внимании к этому экстатично занятому пространству, здесь всегдашнего фактичного положения, соотв. ситуации, означает никогда не пространственную точку, но открытый направлением и от-далением простор округи ближайше-озаботившей целости средств.

В приближении, которое делает возможным "погружающееся в дело" орудование и занятость, дает о себе знать сущностная структура заботы, падение. Экзистенциально-временная конституция последнего отличается тем, что в нем и значит также в "актуально" фундированном приближении актуальность настигнута ожидающим забыванием. В при-ближающей актуализации чего-либо из его оттуда актуализация, забывая там, теряется в самой себе. Отсюда происходит, что если в такой актуализации начинается "рассмотрение" внутримирного сущего, возникает видимость, что "ближайшим образом" налицо только вещь, правда здесь, но неопределенно в пространстве вообще.

Лишь на основе экстатично-горизонтной временности возможно вторжение присутствия в пространство. Мир не наличен в пространстве, но последнее дает открыть себя только внутри мира. Экстатичная временность присутствиеразмерной пространственности делает понятной именно независимость пространства от времени, наоборот даже "зависимость" присутствия от пространства, обнаружимую в известном феномене, что самотолкование присутствия и состав значений языка вообще широко охвачены "пространственными представлениями". Этот приоритет пространственного в артикуляции значений и понятий имеет свое основание не в специфической мощности пространства, но в способе бытия присутствия.* Сущностно падая, временность теряется в актуализации и понимает себя не только усматривающе из озаботившего подручного, но заимствует у того, что актуализация постоянно находит ему присущим, у пространственных отношений, путеводные нити для артикуляции всего вообще понятого и толкуемого в понимании.

Анализ временности озабочения показал, что сущностные структуры бытийного устройства присутствия, интерпретированные *до* выявления временности с целью подвести к ней, сами должны быть экзистенциально *приняты обратно во временность*. На первых подступах аналитика избрала темой не какую-то определенную, отличительную возможность экзистенции присутствия, но ориентировалась на незаметные, средние способы экзистирования. Мы назвали вид бытия, в каком ближайшим образом и большей частью держится присутствие, *повседневностью*[1].

Что означает это выражение по сути и в онтологической отчетливости, осталось темным. Не представилось в начале разыскания и путей сделать экзистенциально-онтологический смысл повседневности хотя бы просто проблемой. Отныне бытийный смысл присутствия высветлен как временность. Может ли еще оставаться сомнение относительно экзистенциально-временного значения титула "повседневность"? И все равно от онтологической концепции этого феномена мы далеки. Остается даже под вопросом, достаточно ли проведенной до сих пор экспликации временности, чтобы очертить экзистенциальный смысл повседневности.

Повседневность подразумевает все-таки явно *тот* способ экзистирования, в котором присутствие держится "все дни". И однако "все дни" не означают сумму "дней", отведенных присутствию на "время его жизни". Хотя "все дни" нельзя понимать календарно, все же и такая временная определенность тоже звучит в значении "повседневного". Первично выражение повседневность значит все же определенное к а к экзистенции, владеющее присутствием все "время жизни". Мы употребляли в предыдущих анализах часто выражение "ближайшим образом и большей частью". "Ближайшим образом" означает: способ, каким присутствие в д р у г - с - д р у г о м публичности "явно" бывает, пусть даже "в принципе" обыденность им как раз экзистентно "преодолена". "Большей частью" означает: способ, каким присутствие не всегда, но "как правило" себя каждому кажет.

Повседневность означает то к а к, мерой которого присутствие "живет настоящим днем", будь то во всех своих поступках, будь то лишь в известных, которые предписаны бытием-друг-с-другом. К этому к а к принадлежит далее уют привычности, пусть даже она

---

[1] Ср. § 9, с. 42 слл.

понуждает к тягостному и "противному". Завтрашнее, выжидаемое повседневным озабочением, это "вечно вчерашнее". Однообразие повседневности принимает за перемену то, что всякий раз преподносит день. Повседневность обусловливает присутствие и тогда, когда оно не избрало себе в "герои" л ю д е й.

Эти многосложные черты повседневности характеризуют ее однако никоим образом не как голый "аспект", являемый присутствием, когда "мы" "рассматриваем" поступки и повадки людей. Повседневность есть способ *быть*, к которому принадлежит конечно публичная открытость. Как манера его собственного экзистирования повседневность опять же более или менее знакома также и всегдашнему "отдельному" присутствию, а именно через расположение вялой ненастроенности. Присутствие может глухо "страдать" от повседневности, тонуть в ее духоте, уклоняться от нее, ища для рассеяния в делах новой рассеянности. Но экзистенция способна также в мгновение-ока, и конечно часто тоже лишь "на мгновение", овладеть повседневностью, пусть никогда не отменить ее.

Что в фактичной истолкованности присутствия *онтически* так знакомо, что мы этого даже не замечаем, экзистенциально-онтологически таит в себе загадку на загадке. Этот "естественный" горизонт для первой постановки экзистенциальной аналитики присутствия *лишь по видимости самопонятен*.

Но находимся ли мы после предыдущей интерпретации временности в более перспективном положении относительно экзистенциальной обрисовки структуры повседневности? Или на этом запутанном феномене обнажается как раз недостаточность предыдущей экспликации временности? Не постоянно ли мы до сих пор фиксировали присутствие в известных положениях и ситуациях, "последовательно" недоучитывая, что оно, живя изо дня в день, "по времени" *протяженно* в последовательности своих дней? Однообразие, привычность, "как вчера, так сегодня и завтра", "большей частью" не могут быть осмыслены без обращения к "временной" протяженности присутствия.

И не принадлежит ли к экзистирующему присутствию также факт, что оно, проводя свое время, день за днем ведет счет "времени", астрономически-календарно этот "счет" упорядочивая? Лишь когда мы в интерпретацию временности присутствия включим повседневные "события" присутствия и озаботившие его в этих событиях счеты с "временем", наша ориентировка станет достаточно объемной, чтобы суметь сделать проблемой онтологический смысл повседневности как таковой. Поскольку же однако титулом повседневнос-

ти подразумевается по сути не что иное как временность, а последняя делает возможным *бытие* присутствия, удовлетворительный концептуальный очерк повседневности удастся лишь в рамках принципиального прояснения смысла бытия вообще и его возможных видоизменений.

Пятая глава

Временность и историчность

§ 72. Экзистенциально-онтологическая экспозиция проблемы истории

Все усилия экзистенциальной аналитики служат одной цели, найти возможность ответа на вопрос о *смысле бытия* вообще. Разработка этого *вопроса* требует очертить *тот* феномен, в котором самом становится доступно нечто такое как бытие, — *бытийную понятливость.* Последняя однако принадлежит к бытийному устройству присутствия. Лишь когда это сущее сначала достаточно исходно интерпретировано, включенная в его бытийное устройство понятность бытия сама может быть осмыслена и на этой основе поставлен вопрос о понятом в ней бытии и о “предпосылках” этого понимания.

Хотя в деталях многие структуры присутствия еще лежат в темноте, все же с высветлением временности как исходного условия возможности *заботы* требуемая исходная интерпретация присутствия кажется достигнута. Временность была выявлена в рассмотрении собственной способности присутствия быть целым. Временная интерпретация заботы была подтверждена затем через демонстрацию временности озаботившегося бытия-в-мире. Анализ собственной способности бытия-целым обнажил укорененную в заботе, равноисходную взаимосвязь смерти, вины и совести. Может ли присутствие быть понято еще исходнее чем в наброске его собственной экзистенции?

Пусть мы не видим пока до сих пор возможности более радикальной постановки экзистенциальной аналитики, все же именно в виду предыдущего разбора онтологического смысла повседневности просыпается тяжелое сомнение: действительно ли вся целость присутствия в аспекте его собственного *бытия*-целым введена в предвзятие экзистенциального анализа? Отнесенная к целости присутствия постановка вопроса может обладать своей генуинной онтологической однозначностью. Даже сам вопрос может найти в свете *бытия к*

концу свой ответ. Но смерть ведь лишь "конец" присутствия, беря формально лишь *один* конец, замыкающий целость присутствия. Другой же "конец" его "начало", "рождение". Лишь сущее "между" рождением и смертью впервые представляет искомое целое. Выходит, предыдущая ориентация аналитики осталась при всей тенденции к *экзистирующему* бытию-целым и вопреки генуинной экспликации собственного и несобственного бытия к смерти "односторонней". Присутствие стояло в теме лишь так, как оно экзистирует словно бы "вперёд", оставляя все бывшее "позади себя". Не только бытие к началу осталось без внимания, но главное *протяжение* присутствия *между* рождением и смертью. Как раз "жизненная взаимосвязь", в которой присутствие все же постоянно неким образом держится, была при анализе бытия-целым просмотрена.

Не должны ли мы тогда, пусть то, что рассматривается как "взаимосвязь" между рождением и смертью, онтологически вполне темно, снять принцип временности как бытийного смысла целости присутствия? Или выявленная *временность* впервые только и предлагает *почву* для придания однозначной направленности экзистенциально-онтологическому вопросу о названной "взаимосвязи"? Возможно, в поле этих разысканий достижение уже то, что мы учимся не браться слишком легко за проблемы.

Что кажется "проще" чем характеризовать "жизненную взаимосвязь" между рождением и смертью? Она *состоит из* последовательности переживаний "во времени". Если пристальнее вникнуть в такое обозначение проблематичной взаимосвязи и прежде всего в ее онтологическое предубеждение, то обнаружится нечто примечательное. В этом последовании переживаний "действительно" всегда оказывается "собственно" лишь переживание, наличное в "конкретном т е п е р ь". Прошлые и лишь наступающие переживания напротив уже не, соотв. еще не "действительны". Присутствие отмеривает отведенное ему временное протяжение между обеими границами таким образом, что, "действительное" всякий раз лишь в т е п е р ь, оно как бы пропрыгивает через последовательные т е п е р ь своего "времени". Поэтому говорят, что присутствие "временно". При этой постоянной смене переживаний самость продерживается в известной то-же-самости. В определении этого устойчивого и его возможного отношения к смене переживаний мнения расходятся. Бытие этого устойчиво-переменного сцепления переживаний остается неопределенным. По сути же в этой характеристике жизненной взаимосвязи, желают то признать или нет, вводится нечто наличное "во времени", но само собой разумеется "невещное".

Во внимании к тому, что под титулом временности было проработано как бытийный смысл заботы, обнаруживается, что по путеводной нити расхожего толкования присутствия, в своих границах оправданного и достаточного, генуинный онтологический анализ *протяжения* присутствия между рождением и смертью не удается не только провести, но даже фиксировать как проблему.

Присутствие экзистирует не как сумма моментальных действительностей следующих друг за другом и исчезающих переживаний. Это друг-за-другом не заполняет и постепенно некую рамку. Ибо откуда последней взяться в наличии, когда ведь всякий раз только "актуальное" переживание "действительно" и границы рамки, рождение и смерть, будучи прошедшим и лишь наступающим, действительности лишены? По сути и расхожая концепция "жизненной взаимосвязи" тоже не думает о какой-то "вовне" присутствия протянутой и стягивающей его рамке, но ищет его справедливо в самом присутствии. Молчаливое онтологическое введение этого сущего как наличного "во времени" делает однако провалом всякую попытку онтологической характеристики бытия "между" рождением и смертью.

Присутствие не заполняет впервые лишь через фазы своей моментальной действительности как-то наличный путь и срок "жизни", но простирает *само себя* так, что заранее свое ему бытие конституируется как протяжение. *В бытии* присутствия уже лежит "между" с отнесением к рождению и смерти. Никоим образом, напротив, присутствие не "*есть"* в некой точке времени действительно и сверх того еще "окружено" не-действительным своего рождения и своей смерти. Экзистенциально понятое, рождение никак и никогда не есть прошлое в смысле уже-не-наличного, равно как смерти не присущ бытийный род еще не наличной, но ожидаемой недостачи. Фактичное присутствие экзистирует рождённо, и рождённо оно также и умирает в смысле бытия к смерти. Оба "конца" и их "между" *суть*, пока присутствие фактично экзистирует, и они *суть* так, как это единственно возможно на основе бытия присутствия как *заботы*. В единстве брошености и беглого, соотв. заступающего бытия к смерти рождение и смерть присутствиеразмерно "взаимосвязаны". Как забота присутствие *есть* свое "между".

Конститутивная целость заботы опять же имеет возможное *основание* своего единства во временности. Онтологическое прояснение "жизненной взаимосвязи", т.е. специфической протяженности, подвижности и устойчивости присутствия должно соответственно начинаться в горизонте временного устройства этого сущего. По-

движность экзистенции не есть движение чего-то наличного. Она получает свою определенность из протяжения присутствия. Специфическую подвижность *протяженного самопротяжения* мы называем *событием* присутствия. Вопрос о "взаимосвязи" присутствия есть онтологическая проблема его события. Высвобождение *структуры события* и экзистенциально-временных условий ее возможности означает достижение *онтологического* понимания *историчности*.

С анализом специфической подвижности и устойчивости, свойственных событию присутствия, разыскание возвращается назад к проблеме, которая была затронута непосредственно перед высветлением временности: к вопросу о постоянстве самости, которую мы определили как к т о присутствия[1]. Самостояние самости есть способ бытия присутствия и основано поэтому в специфическом временении временности. Анализ события подводит к проблемам тематического исследования временения как такового.

Если вопрос об историчности ведет назад к этим "истокам", то тем самым о *месте* проблемы истории уже решено. Его нельзя искать в историографии как науке об истории. Даже когда научно-теоретический способ трактовки проблемы "истории" полагает целью не только "гносеологическое" (Зиммель) прояснение исторического постижения или логику формирования концепций историографического описания (Риккерт), но ориентируется также и на "предметную сторону", то и при такой постановке вопроса история в принципе доступна всегда лишь как *объект* определенной науки. Основофеномен истории, располагающийся до и в основании возможной историографической тематизации, тем самым невозвратимо отодвигается в сторону. Как история способна стать возможным *предметом* историографии, это можно извлечь только из способа бытия всего исторического, из историчности и ее укоренения во временности.

Если историчность сама подлежит прояснению из временности и исходно из *собственной* временности, то в существе этой задачи заложено, что она может разрабатываться[2] только на путях феноменологической конструкции.* Экзистенциально-онтоло-

---

[1] Ср.§ 64, с. 316 слл.

[2] Ср. § 63, с. 310 слл.

гическое устройство историчности подлежит овладению *наперекор* затемняющему расхожему толкованию истории присутствия. Экзистенциальная конструкция историчности имеет свои определенные опоры в расхожей понятности присутствия и руководствуется полученными до сих пор экзистенциальными структурами.

Разыскание ближайшим образом через характеристику расхожих концепций истории обеспечивает себе ориентировку относительно моментов, которые обычно считаются существенными для истории. При этом должно стать ясно, чт*о* исходно берется как историческое. Тем самым намечается место ввода для экспозиции онтологической проблемы историчности.

Путеводную нить для экзистенциальной конструкции историчности предлагают проведенная интерпретация собственной способности присутствия быть целым и выросший из нее анализ заботы как временности. Экзистенциальный набросок историчности присутствия лишь обнажает то, что уже скрытно лежит во временении временности. Отвечая укоренению историчности в заботе присутствие экзистирует всегда как собственно или несобственно историчное. Что под титулом повседневности стояло для экзистенциальной аналитики присутствия в виду ближайшим горизонтом, проясняется как несобственная историчность присутствия.

К событию присутствия принадлежит по его сути размыкание и толкование. Из этого бытийного способа сущего, экзистирующего исторично, вырастает экзистентная возможность выраженного размыкания и осмысления истории. Тематизация, т.е. *историографическое* размыкание истории есть предпосылка для возможного “построения исторического мира в науках о духе”. Экзистенциальная интерпретация историографии как науки полагает целью единственно демонстрацию ее онтологического происхождения из историчности присутствия. Лишь отсюда возможно разметить границы, внутри которых теория науки, ориентирующаяся на фактичное научное производство, сможет подвергать себя непредвиденностям своих проблематизаций.

Анализ историчности присутствия пытается показать, что это сущее не потому “временно”, что “выступает в истории”, но что оно наоборот экзистирует и способно экзистировать лишь потому что в основании своего бытия оно временно.

Все же присутствие должно называться и “временным” в смысле бытия “во времени”. Фактичное присутствие и без развитой историографии требует и употребляет календарь и часы. Происходящее “с ним” оно ощущает как события “во времени”. Таким же

образом процессы неживой и живой природы встречны "во времени". Они внутривременны. Поэтому напрашивалось бы разбору взаимосвязи между историчностью и временностью предпослать отложенный до следующей главы[1] анализ происхождения "времени" внутривременности из временности. Но чтобы лишить расхожую характеристику исторического через время внутривременности ее мнимой самопонятности и исключительности, надо, как того требует и "предметная" взаимосвязь, прежде "дедуцировать" историчность прямо из исходной временности присутствия. Поскольку же время как внутривременность тоже "идет родом" от временности присутствия, историчность и внутривременность оказываются равноисходными. Расхожее толкование временного характера истории сохраняет поэтому в своих границах свое право.

Требуется ли после этого первого обозначения хода онтологической экспозиции историчности из временности еще специального заверения, что нижеследующее разыскание не держится веры в то, что проблема истории разрешима мановением руки? Скудость имеющихся "категориальных" средств и необеспеченность первичных онтологических горизонтов становятся тем более гнетущи, чем больше проблема истории доводится до ее *исходной укорененности*. Нижеследующее рассмотрение довольствуется указанием на онтологическое место проблемы историчности. По сути речь в последующем анализе идет единственно о том, чтобы, со своей стороны подготавливая путь, содействовать усвоению исследований *Дильтея*, которое нынешнему поколению только еще предстоит.

Экспозиция экзистенциальной проблемы историчности, сверх того необходимо ограниченная фундаментально-онтологической направленностью, имеет следующее членение: расхожая понятность истории и событие присутствия (§ 73); основоустройство историчности (§ 74); историчность присутствия и миро-история (§ 75); экзистенциальное происхождение историографии из историчности присутствия (§ 76); взаимосвязь настоящей экспозиции проблемы историчности с исследованиями Дильтея и идеями графа Йорка (§ 77).

---

[1] Ср. § 80, с. 411 слл.

§ 73. Расхожая понятность истории и событие присутствия

Ближайшая цель в том, чтобы найти точку ввода для исходного вопроса о существе истории, т.е. для экзистенциальной конструкции историчности. Эта точка обозначена тем, что исходно исторично. Рассмотрение начинается поэтому с характеристики того, что в расхожем толковании присутствия подразумевается выражениями "история" и "исторический". Они многозначны.

Ближе всего лежащая, часто замечаемая, но никак не "случайная" двузначность термина "история" заявляет о себе в том, что он подразумевает как "историческую действительность" так и возможную науку о ней. Значение "истории" в смысле исторической науки (историографии) мы пока исключаем.

Среди значений выражения "история", не имеющих в виду ни науку об истории ни эту последнюю как объект, а само это не обязательно объективируемое сущее, на преимущественное употребление претендует то, в котором это сущее понято как *прошлое*. Это значение дает о себе знать в обороте речи: то и то принадлежит уже истории. "Прошло" означает здесь во-первых: уже не налично, или также: правда еще налично, но без "воздействия" на "современность". Конечно историческое как прошлое имеет и противоположное значение, когда мы говорим: от истории не уйдешь. Здесь история подразумевает прошедшее*, но еще воздействующее. Во всяком случае, историческое как прошлое понимается в позитивном, соотв. привативном отношении воздействия на "настоящее" в смысле "теперь" и "сегодня" действенного. "Прошедшее" обладает при этом еще одной примечательной двусмысленностью. Прошлое невозратимо принадлежит более раннему времени, оно принадлежало к тогдашним событиям и способно тем не менее еще "сегодня" быть в наличии, к примеру остатки греческого храма. "Осколок прошлого" оказывается с ним еще "настоящим".

Затем, история означает не столько "прошлое" в смысле ушедшего, но *происхождение* из него. Что "имеет историю", пребывает во взаимосвязи становления. "Развитие" при этом есть то восхождение то падение. Что таким образом "имеет историю", способно вместе с тем таковую "делать". "Делая эпоху", оно "в настоящем" определяет "будущее". История означает здесь "взаимосвязь" событий и "воздействий", тянущуюся сквозь "прошлое",

“настоящее” и “будущее”. При этом прошлое не имеет никакого особого преимущества.

История означает далее целое сущего, изменяющегося “во времени”, а именно – в отличие от природы, которая равным образом движется “во времени” – перипетии и судьбы людей, человеческих союзов и их “культуры”. История подразумевает здесь не столько способ бытия, происходящее, сколько сферу сущего, которая в виду сущностной обусловленности человеческой экзистенции “духом” и “культурой” отличается от природы, хотя последняя тоже известным образом принадлежит к так понятой истории.

И наконец “историческим” считается традиционное как таковое, будь оно познано историографически или принято как само собой разумеющееся и в своем истоке потаено.

Если мы соберем названные четыре значения в одно, то получается: история есть протекающее во времени специфическое событие экзистирующего присутствия, причем так, что “прошедшее” в бытии-друг-с-другом и вместе с тем “передаваемое по традиции” и продолжающее воздействовать событие считается историей в подчеркнутом смысле.

Все четыре значения имеют взаимосвязь через то, что отнесены к человеку как “субъекту” свершений. Как надлежит определить событийный характер этих последних? Есть ли событие череда процессов, попеременное всплывание и исчезание обстоятельств? Каким образом это событие истории принадлежит к присутствию? Присутствие сначала уже есть фактически “налично”, чтобы потом по обстоятельствам попасть “в историю”? *Становится* ли присутствие историчным лишь через переплетение с обстоятельствами и происшествиями? Или бытие присутствия только и конституируется через событие, так что *лишь поскольку присутствие в своем бытии исторично*, онтологически возможно нечто подобное обстоятельствам, происшествиям и судьбам? Почему во “временной” характеристике сбывающегося “во времени” присутствия именно прошлое имеет подчеркнутую функцию?

Если история принадлежит к бытию присутствия, а это бытие основано во временности, то напрашивается начать экзистенциальный анализ историчности с *тех* черт исторического, которые очевидно имеют временной смысл. Затем более строгая характеристика примечательного приоритета “прошлого” в концепции истории призвана подготовить экспозицию основоустройства историчности.

Хранимые в музее древности, домашняя утварь к примеру, принадлежат “прошедшему времени” и все же еще наличны в “современности”. В каком смысле эти средства исторические, когда ведь они *еще не* ушли? Только в том что они стали *предметом* историографического интереса, охраны памятников и краеведения? Но *историографическим предметом* подобные средства способны стать все же лишь поскольку сами в себе неким образом *историчны*. Вопрос повторяется: по какому праву мы именуем это сущее историческим, когда оно ведь не ушло? Или эти “вещи”, пусть они сегодня еще налицо, имеют все же “нечто прошедшее” “в себе”? *Суть* ли они еще, наличные, то, что они были? “Вещи” явно изменились. Сосуд “с течением времени” стал ломким и изъеден червями. Но не в этой преходящести, сохраняющейся и в продолжение наличествования в музее, заключен *тот* специфический характер прошлости, который делает сосуд чем-то историческим. Что же тогда в этом средстве прошлое? Чем *были* вещи, что сегодня они уже не суть? Они суть все еще определенное употребительное средство – но вне употребления. Положим однако, они были бы подобно многим наследуемым вещам в домашнем хозяйстве еще и сегодня в употреблении, разве тогда они еще не были бы историческими? В употреблении или вне употребления, они все равно уже не то, что были. Что “ушло”? Не что иное как *мир*, внутри которого они, принадлежа к взаимосвязи средств, встречали как подручное и применялись озаботившимся, сущим-в-мире присутствием. Самого *мира* больше нет. Но прежнее *внутримирное* того мира еще налицо. Как мирапринадлежное средство нечто *теперь* еще наличное способно тем не менее принадлежать “*прошлому*”. Что однако означает уже-не-бытие мира? Мир *есть* только по способу *экзистирующего* присутствия, которое *фактично* есть как бытие-в-мире.

Исторический характер еще хранимых древностей основан стало быть в “прошедшести” присутствия, чьему миру они принадлежали. Тогда только “прошлое” присутствие исторично, но не “современное”. Однако может ли присутствие вообще быть *прошлым*, если “прошлое” мы определяем как “теперь *уже не наличное, соотв. подручное*”? Явно присутствие *никогда* не может быть прошлым, не потому что оно непреходяще, но потому что в принципе никогда не может быть *наличным*, а, если оно есть, *экзистирует*. Уже не экзистирующее присутствие в онтологически строгом смысле опять же не прошло, но *сбылось*. Еще наличные древности имеют характер “прошедшести” и историчности на основании

их средствообразной принадлежности и происхождения из былого мира уже сбывшегося присутствия. Оно первично историческое. Но *становится ли* присутствие впервые историческим лишь через то, что его больше н е т? Не *есть* ли оно историческое именно как фактично экзистирующее? *Присутствие становится бывшим лишь в смысле сбывшегося или оно сбывается как актуализирующее-настающее, т.е. во временении своей временности?*

Из этого предварительного анализа средства, еще наличного и все же неким образом "прошлого", принадлежащего истории, становится ясно, что подобное сущее исторично лишь на основе своей миропринадлежности. Мир же обладает бытийным родом исторического потому, что составляет онтологическую определенность присутствия. Далее обнаруживается: временное определение "прошлое" лишено однозначного смысла и явно отличается от *бывшести*, в которой мы опознали конститутив экстатичного единства временности присутствия. Тем самым однако в конечном счете лишь заостряется загадка, почему именно "прошлым" или, адекватнее говоря, бывшестью *преимущественно* определяется историческое, при том что ведь бывшесть временит равноисходно с настоящим и настающим.

Первично исторично – утверждаем мы – присутствие. *Вторично* же исторично внутримирно встречное, не только подручное средство в широчайшем смысле, но и мироокружная *природа* как "историческая почва". Мы именуем неприсутствиеразмерное сущее, историчное на основе своей миропринадлежности, миро-историческим. Можно показать, что расхожее понятие "всемирной истории" возникает именно из ориентации на это вторично историческое. Миро-историческое исторично не впервые лишь на основе историографической объективации, но *как сущее*, какое оно, встречая внутри мира, есть в себе самом.

Анализ исторического характера определенного еще наличного средства не только привел назад к присутствию как первично историчному, но и сделал вместе с тем сомнительным, можно ли вообще временную характеристику историчного ориентировать первично на бытие-во-времени чего-то подручного. Сущее с отодвиганием во все более далекое прошлое не становится "историчнее", так чтобы древнейшее оказывалось всего собственнее историчным. Однако "временное" отстояние от т е п е р ь и с е г о д н я опять же не потому лишено первично конститутивного значения для историчности

собственно исторического сущего, что последнее существует не "во времени" и вневременно, а потому что оно экзистирует *так исходно временно*, как ничто наличное "во времени", уходящее соотв. приходящее, по своей онтологической сути никогда не может.

Побочные соображения, скажет кто-то. Что в принципе человеческое присутствие есть первичный "субъект" истории, никто не отрицает, и приведенная расхожая концепция истории говорит это достаточно ясно. Но тезис: "присутствие исторично" не просто подразумевает онтический факт, что человек есть более или менее важный "атом" в машине мировой истории и остается игральным мячом обстоятельств и происшествий, а выставляет проблему: ***в каком смысле и на почве каких онтологических условий к субъективности "исторического" субъекта принадлежит историчность как сущностное устройство?***

§ 74. Основоустройство историчности

Присутствие всегда имеет фактично свою "историю" и способно подобную иметь, поскольку бытие этого сущего конституируется историчностью. Этот тезис надлежит обосновать в видах экспозиции *онтологической* проблемы истории как экзистенциальной. Бытие присутствия было очерчено как забота. Забота основывается во временности. В кругу последней мы должны соответственно искать событие, определяющее экзистенцию как историческую. Так интерпретация историчности присутствия оказывается по сути лишь конкретной разработкой временности. Последнюю мы обнаружили сперва в ориентации на способ собственного экзистирования, который характеризовали как заступающую решимость. В каком смысле здесь лежит собственное событие присутствия?

Решимость была определена как молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на свое бытие-виновным[1]. Своей собственности она достигает как *заступающая* решимость[2]. В ней присутствие со стороны своей способности быть понимает себя таким образом, что встает перед лицом смерти, чтобы так цельно принять на себя сущее, какое оно само есть, в его брошености. Решительное принятие своего фактичного "вот" означает вместе с тем решимость в ситуа-

---

[1] Ср. § 60, с. 295 слл.
[2] Ср. § 62, с. 305.

ции. На что присутствие всякий раз *фактично* решается, экзистенциальный анализ в принципе не может установить. Данное разыскание опять-таки даже исключает экзистенциальный набросок фактичных возможностей экзистенции. Тем не менее надо спросить, откуда *вообще* могут быть почерпнуты возможности, на которые фактично бросает себя присутствие. Заступающее бросание себя на не-обходимую возможность экзистенции, смерть, ручается лишь за целость и собственность решимости. Фактично размыкаемые возможности экзистенции берутся однако же не у смерти. Тем более что заступание в ее возможность означает не спекуляцию о ней, но именно возвращение к фактичному в о т. Не так ли, что принятие брошености самости в ее мир размыкает горизонт, откуда экзистенция схватывает свои фактичные возможности? Не было ли сверх того сказано, что присутствию никогда не заглянуть за свою брошеность[1]? Прежде чем поспешно решать, черпает ли присутствие свои собственные возможности экзистенции из брошености или нет, мы должны обеспечить себе полноту понятия этой основоопределенности заботы.

Брошеное, присутствие правда вручено себе самому и своей способности быть, *однако все же как бытие-в-мире*. Брошеное оно не может обойтись без "мира" и экзистирует фактично с другими. Ближайшим образом и большей частью самость в л ю д я х потеряна. Она понимает себя из возможностей экзистенции, какие "имеют хождение" во всегда сегодняшней "средней" публичной истолкованности присутствия. Чаще они искажены двусмысленностью до неузнаваемости, но все же знакомы. Собственное экзистентное понимание настолько не избегает традиционной истолкованности, что всегда из нее и против нее и все же снова для нее схватывает в решении избранную возможность.

Решимость, в которой присутствие возвращается к самому себе, размыкает всякий раз открывающиеся фактичные возможности *исходя из наследия*, которое она как брошеная *принимает*. Решительное возвращение назад к брошености таит в себе *себе-предание* наследованных возможностей, хотя не обязательно *в качестве* наследованных. Если всякое "благо" есть наследие и характер "благ" лежит в предоставлении возможности собственной экзистенции, то в решимости конституируется всякий раз передача

---

[1] Ср. с. 284.

того или иного наследия. Чем собственнее присутствие решается, т.е. недвусмысленно понимает себя в заступании в смерть из наиболее своей отличительной возможности, тем однозначней и неслучайней избирающее нахождение возможности его экзистенции. Лишь заступание в смерть изгоняет всякую случайную и "предварительную" возможность. Лишь бытие-свободным *для* смерти дает присутствию не условную цель и вталкивает экзистенцию в ее конечность. Будучи выбрана, конечность экзистенции рывком возвращает из бесконечной многосложности подвертывающихся ближайших возможностей удобства, легкомыслия, увиливания и вводит присутствие в простоту его *судьбы*. Этим словом мы обозначаем заключенное в собственной решимости исходное событие присутствия, в котором оно, свободное для смерти, *передает* себя себе самому в наследованной, но все равно избранной возможности.

Присутствие только потому может быть задето ударами судьбы, что в основе своего бытия оно *есть* в характеризованном смысле судьба. Судьбоносно экзистируя в себя-передающей решимости, присутствие как бытие-в-мире разомкнуто для "благоприятствования" "счастливых" обстоятельств и жестокости катастроф. Судьба не возникает впервые лишь через столкновение обстоятельств и происшествий. Нерешительный тоже, и еще больше чем тот, кто сделал выбор, швыряем ими и все равно неспособен "обладать" никакой судьбой.

Когда присутствие заступая дает смерти стать властной в нем, оно понимает, свободное для нее, в особой *сверхвласти* своей конечной свободы, чтобы в этой последней, которая "есть" всегда только в выбранности выбора, взять на себя *безвластие* покинутости на себя самого и стать прозорливым для случайностей разомкнувшейся ситуации. А когда судьбоносное присутствие как бытие-в-мире сущностно экзистирует в событ*и*и-с-другими, его соб*ы*тие есть событи*е* и определяется как *исторический путь*. Так мы обозначаем соб*ы*тие общности, народа. Исторический путь не составляется из отдельных судеб, равно как бытие-друг-с-другом не может быть понято как совместный быт многих субъектов[1]. В бытии-друг-с-другом в одном и том же мире и в решимости для определенных возможностей судьбы уже заранее ведомы. В сообще́нии и борьбе власть исторического пути впервые становится свободной. Судьбоносный исторический путь присутствия в

---

[1] Ср. § 26, с. 117 слл.

своем "поколении" и с ним[1] создает полное, собственное событие присутствия.

Судьба как безвластная, подставляющая себя превратностям сверхвласть молчаливого, готового к ужасу бросания себя на свое бытие-виновным требует бытийного устройства заботы, т.е. временности как онтологического условия своей возможности. Только когда в бытии сущего смерть, вина, совесть, свобода и конечность равноисходно обитают вместе как в заботе, оно способно экзистировать в модусе судьбы, т.е. быть в основании своей экзистенции историчным.

Лишь сущее, которое по сути в своем бытии настаёт так, что, свободное для своей смерти, о нее разбиваясь, оно может дать отбросить себя назад к своему фактичному вот, т.е. лишь сущее, которое как настающее есть равноисходно бывшее, способно, передавая само себе наследуемую возможность, принять свою брошеность и быть мгновенно-очным для "своего времени". Лишь собственная временность, которая вместе с тем конечна, делает возможным нечто подобное судьбе, т.е. собственную историчность.

Для решимости *отчетливо* знать о происхождении возможностей, на которые она себя бросает, не необходимо. Но конечно во временности присутствия и только в ней лежит возможность *отчетливо* извлечь экзистентную способность быть, на которую оно себя бросает, из традиционно передаваемой понятности присутствия. Возвращающаяся к себе, себя-себе-передающая решимость становится тогда *возобновлением* преемственной возможности экзистенции. *Возобновление есть отчетливое преемство*, т.е. возвращение к возможностям сбывшегося присутствия. Собственное возобновление уже-бывшей возможности экзистенции – что присутствие изберет себе своего героя – основано экзистенциально в заступающей решимости; ибо в ней прежде всего избирается выбор, делающий свободным для борящегося последования и верности возобновимому. Но возобновляющее предание себя уже-бывшей возможности размыкает былое присутствие не для того чтобы его повторно осуществить. Возобновление возможного не есть ни обратное извлечение "прошлого", ни привязывание "актуальности"

---

[1] К понятию "поколения" ср. *В.Дильтей*, Об изучении истории наук о человеке, обществе и государстве (1875). Ges. schriften Bd. 5 (1924), с. 36-41.

снова к “преодоленному”. Возобновление, возникая из решительного самонаброска, не дает “прошедшему” уговорить себя дать ему как некогда действительному просто повториться. Возобновление скорее *возражает* возможности присутствовавшей экзистенции. Возражение возможности в решимости вместе с тем как *мгновенно-очное* есть *отзыв* того, что в сегодня действует как “прошлое”. Заступание в смерть и не отдается прошлому и не стремится к прогрессу. То и другое собственной экзистенции в мгновении-ока безразлично.

Возобновление мы характеризуем как модус само-передающей решимости, через которую присутствие выраженно экзистирует как судьба. Но если судьба конституирует исходную историчность присутствия, то история имеет свою сущностную весомость и не в прошлом, и не в сегодня и его “взаимосвязи” с прошлым, но в собственном событии экзистенции, возникающем из *будущего* присутствия. История как способ присутствия быть настолько сущностно имеет свои корни в настающем, что смерть как означенная возможность присутствия отбрасывает заступающую экзистенцию к ее *фактичной* брошености и так впервые только наделяет *бывшесть* ее своеобразным приоритетом в историческом. *Собственное бытие к смерти, т.е. конечность временности, есть потаенная основа историчности присутствия.* Присутствие не впервые лишь становится историчным в возобновлении, но, поскольку как временное оно исторично, оно способно возобновляя взять себя в своей истории на себя. Для этого оно еще не нуждается ни в какой историографии.

Лежащее в решимости заступающее предание себя бытийному вот мгновения-ока мы именуем судьбой. В ней основан и исторический путь, под которым мы понимаем событие присутствия в событи*и* с другими. Судьбоносный исторический путь может быть в возобновлении отчетливо разомкнут в плане его привязанности к переданному наследию. Возобновление впервые обнажает присутствию его особую историю. Само соб*ы*тие и принадлежащая ему разомкнутость, соотв. ее освоение, основано экзистенциально в том, что присутствие как временное экстатично открыто.

Назовем то, что до сих пор в соразмерении с событием, заключенным в заступающей решимости, мы обозначали как историчность, *собственной* историчностью присутствия. Из укорененных в будущем феноменов предания и возобновления стало ясно, почему событие собственной истории имеет свою весомость в

бывшести. Тем загадочнее однако становится, каким образом это событие как судьба должно конституировать целую "взаимосвязь" присутствия от его рождения вплоть до его смерти. Много ли ясности способно прибавить возвращение к решимости? Не оказывается ли решение все же всякий раз опять *одним* отдельным "переживанием" в череде цельной взаимосвязи переживаний? Должна ли "взаимосвязь" собственного события состоять скажем из безразрывной последовательности решений? В чем дело, что вопрос о конституции "жизненной взаимосвязи" не находит себе достаточно удовлетворительного ответа? Не слишком ли спешно наконец разыскание порывается к ответу, не выверив прежде *вопрос* на его правомерность? Из предыдущих шагов экзистенциальной аналитики ничто не стало так ясно, как факт, что онтология присутствия снова и снова впадает в соблазны расхожей понятности бытия. Методически здесь парировать можно только тем, что мы проследим за *происхождением* совсем уж "само собой разумеющегося" вопроса о конституции взаимосвязи присутствия и определим, в каком онтологическом горизонте он движется.

Если историчность принадлежит к бытию присутствия, то несобственное экзистирование должно тоже быть историческим. Что если *несобственная* историчность присутствия определяет направленность вопроса о "жизненной взаимосвязи" и заслоняет доступ к собственной историчности и к ее своеобразной "взаимосвязи"? Как бы тут ни обстояло, экспозиция онтологической проблемы истории должна быть достаточно полна, тогда мы все равно не сможем обойтись без рассмотрения несобственной историчности присутствия.

§ 75. Историчность присутствия и миро-история

Ближайшим образом и чаще всего присутствие понимает себя из внутримирно встречного и озаботившего в усмотрении. Это понимание не голое принятие к сведению самого же себя, просто сопровождающее все поведение присутствия. Понять значит бросить себя на ту или иную возможность бытия-в-мире, т.е. экзистировать как эта возможность. Так понимание как понятливость конституирует несобственную экзистенцию людей. Что встречно повседневному озабочению в публичном друг-с-другом, это не только средство и продукт, но вместе с тем всё что с ними "происходит": "де-

ла", предприятия, казусы, инциденты. "Мир" вместе почва и сцена и принадлежит как такой тоже к повседневному житью и бытью. В публичном друг-с-другом другие встречны в таком потоке, в котором "сам человек" "тоже плывет". Л ю д и это знают, обсуждают, одобряют, осуждают, сохраняют и забывают, всегда держа в виду прежде всего то, *что* при этом делается и "получается". Продвижение, застой, перестройку и "итог" отдельного присутствия мы вычисляем ближайшим образом из хода, срыва, изменения и подконтрольности озаботившего. Как бы ни была тривиальна отсылка к понятности присутствия для обыденной понятливости, онтологически она ведь никоим образом не прозрачна. Почему же тогда не определять "взаимосвязь" присутствия из озаботившего и "пережитого"? Разве средство и продукт и все, чего держится присутствие, не принадлежит тоже к "истории"? Разве событие истории есть лишь изолированное протекание "потоков переживания" в одиночных субъектах?

В действительности история не есть ни взаимосвязь движения изменяющихся объектов, ни свободнопарящая последовательность переживаний "субъектов". Тогда событие истории касается "сцепления" субъекта и объекта? Если уж относить событие к субъект-объектному отношению, то надо спросить и о способе бытия этого сцепления как такового, если оно есть то, что по существу "происходит". Тезис об историчности присутствия говорит, что историчен не безмирный субъект, а сущее, которое экзистирует как бытие-в-мире. *Событие истории есть событие бытия-в-мире*. Историчность присутствия есть по своему существу историчность мира, который на основании экстатично-горизонтной временности принадлежит к временению этой последней. Насколько присутствие фактично экзистирует, настолько встречает уже и раскрываемое внутри мира. *С экзистенцией исторического бытия-в-мире подручное и наличное всякий раз уже втянуты в историю мира*. Средство и продукт, книги к примеру имеют свои "судьбы", сооружения и учреждения имеют свою историю. Однако и природа тоже исторична. А именно как раз *не* поскольку мы говорим о "естественной истории"[1]; зато явно как ландшафт, область расселения и эксплуатации, как поле боя и культовое пространство. Это внутримир-

---

[1] К вопросу об онтологическом отграничении "природных процессов" от подвижности истории ср. далеко еще не оцененные по достоинству соображения у *F.Gottl*, Die Grenzen der Geschichte (1904).

ное сущее *оказывается* как таковое исторично, и его история не означает чего-то "внешнего", лишь сопровождающего "внутреннюю" историю "души". Мы именуем это сущее *миро-историческим.* При этом требует внимания двоякое значение выбранного нами и понятого здесь онтологически выражения "миро-история". Оно означает во-первых событие мира в его сущностном, экзистентном единстве с присутствием. Вместе с тем однако оно, поскольку с фактично экзистентным миром всегда раскрыто внутримирное сущее, имеет в виду внутримирное "событие" подручного и наличного. Исторический мир фактично есть лишь как мир внутримирного сущего. "Происходящее" со средством и продуктом как таковыми имеет свой характер подвижности, до сих пор лежащий полностью в темноте. Кольцо к примеру, которое "вручают" и "носят", претерпевает в этом своем бытии не просто изменения места. Подвижность события, в котором "с ним что-то происходит", никак не удается уловить из движения как перемещения. То же верно о всех миро-исторических "процессах" и событиях, известным образом также о "стихийных бедствиях". В проблему онтологической структуры миро-исторического события мы здесь, не говоря уж о необходимом для этого перешагивании за границы темы, тем менее можем углубляться, что цель данной экспозиции как раз подвести к онтологической загадке подвижности события вообще.

Нужно очертить только *тот* круг феноменов, который онтологически необходимо соподразумевается в разговоре об историчности присутствия. На основе временно фундированной трансценденции мира в событии экзистирующего бытия-в-мире миро-историчное всегда уже "объективно" присутствует *без того чтобы быть историографически охвачено.* И поскольку фактичное присутствие падая растворяется в озаботившем, оно понимает свою историю ближайшим образом миро-исторично. И поскольку к тому же расхожая понятность бытия понимает "бытие" индифферентно как наличность, то бытие миро-историчного воспринимается и истолковывается в смысле настающего, пребывающего и исчезающего наличного. И поскольку наконец смысл бытия вообще сходит просто за самопонятный, вопрос о бытийном роде миро-историчного и о подвижности события вообще есть "все-таки собственно" лишь бесплодная обстоятельность словесного умствования.

Обыденное присутствие рассеяно по многообразию того, что каждодневно "происходит". Ситуации, обстоятельства, которых озабо-

чение заранее “тактически” ожидает, создают “судьбу”. Из озаботившего несобственно экзистирующее присутствие только и вычисляет себе свою историю. И поскольку при этом в гонке своих “занятий” оно должно впервые еще *собрать* себя из *рассеяния* и *бессвязности* только что “происшедшего”, раз хочет прийти к самому себе, то вообще впервые лишь из горизонта понятности несобственной историчности возникает *вопрос* о поддержании “взаимосвязи” присутствия в смысле переживаний субъекта, “тоже” наличных. Возможность господства этого горизонта вопроса основана в той нерешительности, которая составляет существо не-постоянства самости.

Тем самым *исток* вопроса о “взаимосвязи” присутствия в смысле единства сцепления переживаний между рождением и смертью выявлен. Происхождение вопроса выдает вместе с тем его неадекватность для целей исходной экзистенциальной интерпретации целости события присутствия. Но при засилии этого “естественного” горизонта вопроса становится с другой стороны объяснимо, почему все выглядит так, словно как раз собственная историчность присутствия, судьба и возобновление, всего менее могут предоставить феноменальную почву для введения того, на что по сути нацелен вопрос о “взаимосвязи жизни”, в форму онтологически обоснованной проблемы.

Вопрос не может гласить: через что присутствие достигает единства взаимосвязи для сцепления задним числом сложившегося и складывающегося последования “переживаний”, но: в каком бытийном модусе себя же самого оно *теряет себя так, что должно как бы лишь задним числом собирать себя извлекая из рассеяния и измышляя себе для этой собранности некое объемлющее единство?* Затерянность в л ю д я х и в миро-историчном была раскрыта ранее как бегство от смерти. Это бегство от... обнажает бытие *к* смерти как основоопределенность заботы. Заступающая решимость вводит это бытие к смерти в собственную экзистенцию. Событие же этой решимости, заступающе само-передающее возобновление наследства возможностей, мы интерпретируем как собственную историчность. Не в ней ли лежит исходная, непотерянная, взаимосвязи не требующая протяженность целой экзистенции? Решимость самости наперекор непостоянству рассеяния есть в себе самой *протяженное устояние*, в котором присутствие как судьба держит рождение и смерть вместе с их “между” в свою экзи-

стенцию “включенными”, а именно так, что в таком устоянии оно мгновенно-очно для миро-историчного своей всегдашней ситуации. В судьбоносном возобновлении бывших возможностей присутствие ведет себя “непосредственно”, т.е. временно-экстатично, назад к бывшему уже до него. С этой себе-передачей наследия “рождение” в возвращении назад из необходимой возможности смерти *вбирается тогда в экзистенцию,* с тем чтобы она конечно лишь свободнее от иллюзий принимала брошенность своего вот.

Решимость конституирует *верность* экзистенции своей самости. Как готовая к *ужасу* решимость верность есть вместе с тем возможное благоговение перед единственным авторитетом, какой способен быть у свободного экзистирования, перед возобновимыми возможностями экзистенции. Решимость была бы онтологически криво понята, захоти кто думать, будто она *есть* как “переживание” действительна лишь пока “акт” решения “длится”. В решимости лежит экзистентное постоянство, которое по своей сути уже предвосхитило всякое возможное, из нее возникающее мгновение-ока. Решимость как судьба есть свобода для возможно требуемого ситуацией *отказа* от определенного решения. Этим постоянство экзистенции не перебивается, но как раз мгновенно-очно сберегается. Не постоянство образуется впервые нанизыванием “мгновений” и из него, а последние возникают из *уже простертой* временности наступающе бывшествующего возобновления.

В несобственной историчности напротив исходная простертость судьбы потаена. Непостоянное в качестве человеко-самости, присутствие актуализирует свое “сегодня”. Ожидая ближайшей новинки, оно уже и забыло старое. Люди уклоняются от выбора. Слепые для возможностей, они неспособны возобновить бывшее, а удерживают и поддерживают только остаточное “действительное” бывшего миро-историчного, рудименты и наличные свидетельства о них. Потерянные в актуализации сего-дня, они понимают “прошлое” из “актуальности”. Временность собственной историчности как заступающе-возобновляющее мгновение-ока есть наоборот *прекращение актуализации* сего-дня и отвычка от привычек людей. Несобственно историчная экзистенция, загруженная неопознаваемыми уже для нее самой пережитками “прошлого”, ищет наоборот модерна. Собственная историчность понимает историю как “возвращение” возможного и знает о том, что возмож-

14*

ность возвращается лишь если экзистенция судьбоносно-мгновенно-очно открыта для нее в решившемся возобновлении.

Экзистенциальная интерпретация историчности присутствия то и дело попадает нечаянно в тень. Темноты тем менее дают себя отмести, что еще не распутаны даже возможные измерения адекватного вопрошания и во всех судит и рядит *загадка бытия* и, как теперь стало ясно, *движения*. Тем не менее можно отважиться на набросок онтологического генезиса историографии как науки из историчности присутствия. Он послужит подготовкой к проводимому в дальнейшем прояснению задачи историографической деструкции истории философии[1].

§ 76. Экзистенциальное происхождение историографии из историчности присутствия

Что историография подобно всякой науке как способ бытия присутствия фактична и всегда "зависима" от "господствующего мировоззрения", не нуждается в выяснении. Сверх этого факта однако необходимо спросить об онтологической возможности возникновения наук из бытийного устройства присутствия. Это возникновение еще малопрозрачно. В данной взаимосвязи анализ призван контурно обозначить экзистенциальный источник историографии лишь в той мере, в какой через это еще отчетливее выйдет на свет историчность присутствия и ее укорененность во временности.

Если бытие присутствия в принципе исторично, то очевидно всякая фактичная наука останется привязана к этому событию. Историография однако каким-то своим и преимущественным образом имеет предпосылкой историчность присутствия.

Это вроде можно ближайшим образом прояснить через указание на то, что историография как наука об истории присутствия должна иметь "предпосылкой" исходно историчное сущее в качестве своего возможного "объекта". Но история ведь должна не просто *быть*, чтобы историографический предмет стал доступен, и историографическое познание исторично не просто как событийное поведение присутствия, но *историографическое размыкание истории само по себе*, ведется ли оно фактически или нет, *по своей онтологической структуре укоренено в историчности присутствия.* Эту взаимосвязь подразумевает речь об экзистенциальном происхождении историо-

[1] Ср. § 6, с. 19 слл.

графии из историчности присутствия. Прояснить его значит методически: онтологически набросать *идею* историографии из историчности присутствия. Напротив, дело не идет о том чтобы "абстрагировать" понятие историографии из фактичного на сегодня научного производства или подогнать ее понятие под него. Ибо где гарантия, принципиально говоря, что эти фактичные приемы действительно репрезентируют историографию в ее исходных и собственных возможностях? И даже если это так, от всякого решения о чем мы воздерживаемся, то ведь все равно понятие можно было бы "извлечь" из факта лишь по путеводной нити уже понятой идеи историографии. Но и наоборот, экзистенциальную идею историографии не возвысит до более высокой правоты, если историк подтвердит соответствие ей своего фактичного образа действий. Не станет она и "ложной" оттого, что он такое оспорит.

В идее историографии как науки лежит, что *раскрытие* историчного сущего взято ею как особая задача. Всякая наука конституируется первично через тематизацию. Что донаучно известно присутствию как разомкнутому бытию-в-мире, проецируется на его специфическое бытие. Этим наброском ограничивается регион сущего. Подходы к нему получают свою методическую "директиву", структура толковательных концепций приобретает свою разметку. Если, оставляя вопрос о возможности "современной истории", мы отведем историографии задачу размыкания "прошлого", то историографическая тематизация истории возможна лишь когда "прошлое" уже как-то разомкнуто вообще. Еще вполне отвлекаясь от того, доступны ли достаточные источники для историографического представления прошлого, для историографического возвращения в него должен все-таки вообще быть *открыт к нему путь*. Что подобное имеет место и как это становится возможно, никоим образом не лежит на свету.

Поскольку однако бытие присутствия исторично, т.е. открыто в своей бывшести на основе экстатично-горизонтной временности, дорога для осуществимой в экзистенции тематизации "прошедшего" вообще свободна. И коль скоро присутствие *и только оно* исходно исторично, все подаваемое историографической тематизацией как возможный предмет исследования должно иметь бытийный род *сбывшегося присутствия*. С фактичным присутствием как бытием-в-мире *есть* всякий раз и миро-история. Если первого уже нет, то и мир тоже присутствовавшим был. Этому не противоречит, что прежнее внутримирно подручное тем не менее еще

не уходит и как непрошедшее присутствовавшего мира "историографически" обнаружимо для некой современности.

Еще наличные остатки, памятники, сообщения суть *возможный* "материал" для конкретного раскрытия былого присутствия. *Историографическим* материалом подобное может стать лишь поскольку оно по своему особому способу быть имеет миро-исторический характер. И оно *становится* материалом только потому, что заранее понято в аспекте своей внутримирности. Уже набросанный, мир определяется на пути интерпретации мироисторического, "сохранившегося" материала. Получение, проверка и удостоверение материала не впервые лишь дает ход возвращению к "прошлому", но уже имеет своей предпосылкой *историчное бытие к* былому присутствию, т.е. историчность экзистенции историографа. Последняя экзистенциально фундирует историографию как науку вплоть до ее неприметнейших, "ремесленных" приемов[1].

Если историография таким образом коренится в историчности, то исходя отсюда должно поддаваться определению и что есть "собственно" предмет истории. Очерчивание исходной темы историографии должно будет происходить в соразмерении с собственной историчностью и с принадлежащим ей размыканием присутствовавшего, возобновлением. Этим последним сбывшееся присутствие понимается в его былой собственной возможности. "Рождение" историографии из собственной историчности означает тогда: первичная тематизация предмета историографии набрасывает былое присутствие на с*а*мую свою ему возможность экзистенции. Историография должна тогда иметь темой *возможное*? Разве не направлен весь ее "смысл" единственно на "*эмпирию*", на то, как оно действительно было?

Только что значит: присутствие "эмпирично"? Если присутствие "собственно" действительно лишь в экзистенции, то его "эмпирия" конституируется как раз решительным бросанием себя на избранную способность быть. Но тогда "эмпирически" собственно присутствовавшее есть экзистентная возможность, в которой фактично определились судьба, исторический путь и миро-история. Поскольку экзистенция всегда есть лишь как фактично брошеная, историография будет тем проникновеннее размыкать тихую силу возможного, чем проще и конкретнее понимает и "лишь" представляет бытиебывшим-в-мире из его возможности.

[1] К конституции историографического понимания ср. *E.Spranger*, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, Festschrift für Joh. Volkelt 1918, с. 357 слл.

Если историография, сама вырастая из собственной историчности, возобновляя развертывает былое присутствие в его возможности, то "общее" в уникальном ею уже и обнаружено. Вопрос, имеет ли историография предметом лишь ряды уникальных, "индивидуальных" случаев или также "законы", в корне уже промахнулся. Ее тема не есть ни просто уникальное событие, ни парящее над ним общее, но фактично экзистентно бывшая возможность. Возобновления, т.е. собственно историографического понимания ее как таковой нет, если она искажена до бледности надвременного образца. Лишь фактичная собственная историчность способна как решительная судьба так разомкнуть былую историю, что в возобновлении "сила" возможного вторгается в фактичную экзистенцию, т.е. настает для нее в ее будущности. Историография – подобная тут историчности внеисториографического присутствия – берет поэтому свое начало никоим образом не в "актуальности" и с того, что лишь сегодня "действительно", чтобы от него нащупывать прошедшее, но *историографическое* раскрытие временит тоже *из будущего*. "*Отбор*" того, что станет для историографии возможным предметом, *уже предрешен* в фактичном, экзистентном *выборе* историчности присутствия, в котором историография только и возникает и единственно *есть*.

Основанное в судьбоносном возобновлении историографическое размыкание "прошлого" настолько не "субъективно", что только оно гарантирует "объективность" историографии. Ибо объективность науки нормируется прежде всего тем, способна ли она неискаженно *преднести* пониманию относящееся к ней тематическое сущее в исходности его бытия. Ни в одной науке "общезначимость" масштабов и заявки на "всеобщность", какой требуют л ю д и и их понятливость, не могут быть *в меньшей мере* критериями "истинности", чем в собственной историографии.

Лишь поскольку центральная тема историографии есть всякий раз *возможность* присутствовавшей экзистенции, а последняя фактично всегда экзистирует миро-исторично, эта наука может требовать от себя неумолимой ориентации на "эмпирию". Потому фактичное исследование многосложно разветвляется, делая своим предметом историю орудий, труда, культуры, духа и идей. История вместе с тем сама по себе как само-передающая существует всегда в принадлежащей ей истолкованности, которая сама опять же имеет свою историю, так что историография большей частью пробивается к самому присутствовавшему только через историю традиции.

Здесь заложено, что конкретное историографическое исследование может держаться во всегда переменной близости к его собственной теме. Историк, который с самого начала "набрасывается" на мировоззрение эпохи, этим еще не доказал, что понимает свой предмет собственно исторически, а не просто "эстетически". И с другой стороны экзистенция историка, который "лишь" издает источники, может определяться собственной историчностью.

Так же и господство дифференцированного историографического интереса даже к отдаленнейшим и первобытнейшим культурам само по себе еще никак не доказательство собственной историчности "времени". В конце концов всплывание проблемы "историзма" есть яснейший признак того, что историография склонна отстранять присутствие от его собственной историчности. Последняя не обязательно нуждается в историографии. Века без историографии не остаются как таковые уже и без истории.

Возможность, что историография вообще способна быть "полезной" или "вредной" "для жизни", основана в том, что последняя в корне своего бытия исторична и потому как фактично экзистирующая всегда уже решилась в пользу собственной или несобственной историчности. *Ницше* в своем втором несвоевременном размышлении (1874) опознал и однозначно-проницательно сказал существенное о "Пользе и вреде историографии для жизни". Он различает три вида историографии: монументальную, антикварную и критическую, без эксплицитной демонстрации необходимости этой троицы и основания ее единства. *Трехчастность историографии прорисована в историчности присутствия.* Последняя позволяет вместе с тем понять, в каком смысле собственная историография должна быть фактично конкретным единством этих трех возможностей. Подразделение *Ницше* не случайно. Начало его "Размышления" позволяет догадываться, что он понимал больше чем давал знать.

Историческим присутствие может быть лишь на основе временности. Последняя временит в экстатично-горизонтном единстве своих прорывов. Присутствие экзистирует как будущее собственно в решительном размыкании выбранной возможности. Решительно возвращаясь к себе, оно возобновляюще открыто для "монументальных" возможностей человеческой экзистенции. Возникающая из такой историчности историография "монументальна". Присутствие как бывшествующее вручено своей брошености. В возобновляющем усвоении возможного лежит преднамеченной возможность почтительного сбережения присутствовавшей экзистенции, на которой избранная возможность стала очевидной. В качестве

монументальной собственная историография поэтому "антикварна". Присутствие в единстве настающего и бывшести временит как актуальность. Последней собственно разомкнуто, а именно как мгновение-ока, с е г о д н я. Но поскольку с е г о д н я толкуется из настающе-возобновляющего понимания схваченной возможности экзистенции, собственная историография становится его дезактуализацией, т.е. терпеливым избавлением от падающей публичности с е г о д н я. Монументально-антикварная историография есть как собственная обязательно критика "актуальности". Собственная историчность фундамент возможного единства трех образов историографии. *Основа* же фундамента собственной историографии *временность* как экзистенциальный бытийный смысл заботы.

Конкретное представление экзистенциально-историчного происхождения историографии осуществляется в анализе тематизации, конституирующей эту науку. Историографическая тематизация имеет своей главной частью создание герменевтической ситуации, открывающейся с решимостью исторично экзистирующего присутствия на возобновляющее размыкание присутствовавшего. Из *собственной разомкнутости* ("истины") *историчной экзистенции* выявляются возможность и структура *исторической истины*. Поскольку опять же основопонятия историографических наук, касаются ли они их объектов или способа их обработки, суть экзистенциальные понятия, теория наук о духе имеет предпосылкой тематически экзистенциальную интерпретацию *историчности* присутствия. Здесь постоянная цель, к которой стремится подойти ближе исследовательская работа *В.Дильтея* и яснее вникнуть в которую дают идеи графа *Йорка* фон Вартенбурга.

§ 77. Взаимосвязь предыдущей экспозиции проблемы историчности с исследованиями В.Дильтея и идеями графа Йорка

Проведенная раскладка проблемы истории возникла из усвоения работы Дильтея. Она была подтверждена и вместе упрочена тезисами графа Йорка, разрозненно находимыми в его письмах к Дильтею[1].

Сегодня широко еще распространенный образ Дильтея таков: "тонко чувствующий" толкователь истории духа, особенно литературной,

[1] Ср. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle a.d.S. 1923.

“также” заботящийся о разграничении наук о природе и о духе, притом отводящий исключительную роль истории этих наук и равным образом “психологии” и сплавляющий все это в релятивистской “философии жизни”. Для поверхностного наблюдения этот портрет “правилен”. В нем однако ускользает “субстанция”. Он больше затемняет чем раскрывает.

Схематически исследовательская работа Дильтея делится на три области: штудии по теории наук о духе и их отграничению от наук о природе; исследования по истории наук о человеке, обществе и государстве; усилия по созданию психологии, в которой должен быть доведен до представления “цельный факт человека”. Научно-теоретические, научно-исторические и герменевтически-психологические исследования постоянно взаимопроникают и пересекаются. Где одно направление взгляда преобладает, другие тоже уже выступают мотивом и средством. Что воспринимается как расщепленность и неуверенные, случайные “пробы”, есть стихийная обеспокоенность единой целью: довести “жизнь” до философской понятности и обеспечить этому пониманию герменевтический фундамент из “самой жизни”. Все центрируется в “психологии”, которая призвана понять “жизнь” в ее исторической взаимосвязи развития и воздействия как *способ*, каким человек *есть*, как возможный *предмет* наук о духе и *тут же* как *корень* этих наук. Герменевтика есть самопрояснение этого понимания и лишь в производной форме методология историографии.

Дильтей, правда, с вниманием к современной ему дискуссии, односторонне оттеснившей в область теории науки его собственные исследования по обоснованию наук о духе, неоднократно ориентировал свои публикации в этом направлении. “Логика наук о духе” для него настолько же не центральна, насколько его “психология” разрабатывается не “только” как совершенствование позитивных наук о психическом.

Наиболее свою Дильтею философскую тенденцию в переписке с его другом, графом Йорком, этот последний однажды недвусмысленно доводит до выраженности, указывая на “*общий для нас интерес, понять историчность*” [курс. авт.][1]. Освоение дильтеевских исследований, теперь впервые делающихся доступными в полном объеме, требует настойчивости и конкретности принципиального размежевания. Для тщательного разбора про-

---

[1] Briefwechsel, с. 185.

блем, которыми он был движим, и того, *как* он был ими движим, здесь нет места[1]. Взамен этому предварительно обозначим некоторые центральные идеи графа *Йорка* через выборку характерных мест переписки.

Тенденция *Йорка*, живая в общении с проблематикой и работой *Дильтея*, показывает себя именно в его отношении к задачам основополагающей дисциплины, аналитической психологии. Он пишет по поводу академического трактата Дильтея "Идеи к описательной и расчленяющей психологии" (1894): "Самоосмысление как первичное средство познания, анализ как первичный познавательный прием получают прочную опору. Отсюда формулируются тезисы, верифицируемые собственной данностью. Не делается дальнейшего шага к критическому разложению, прояснению и тем самым внутреннему опровержению конструктивной психологии и ее допущений" (Briefw. с. 177). "...Отказ от критического разложения = прослеживания психологического генезиса в деталях и во вторгающейся проработке стоит на мой взгляд в связи с понятием и местом, какое Вы отводите теории познания" (с. 177). "*Объяснение* неприменимости – факт установлен и доведен до ясности – дает только теория познания. Она должна отдать отчет об адекватности научных методов, она должна обосновать учение о методе, вместо того как теперь методы заимствуются – должен сказать, на авось – из отдельных областей" (с. 179 сл.).

В этом требовании Йорка – по существу требовании шагающей впереди наук и ведущей их логики, какою была платоновская и аристотелевская, – лежит задача позитивно и радикально разработать различные категориальные структуры сущего, которое *есть* природа, и сущего, которое *есть* история (присутствия). Й. находит, что разыскания Д. "*слишком мало подчеркивают родовое различие между онтическим и историческим*" (с. 191) [курс. авт.]. "В особенности задействуется как метод наук о духе прием сравнения. Здесь я расхожусь с Вами... Сравнение всегда эстетично, всегда держится фигуры. Виндельбанд предписывает истории фигуры. Ваше понятие типа идет целиком изнут-

[1] От этого тем более можно воздержаться, что мы обязаны *Г.Мишу* конкретным и нацеленным на центральные тенденции изложением Дильтея, незаменимым при всяком разборе его трудов. Ср. *W.Dilthey*, Ges. Schriften т. 5 (1924), *Предварительное сообщение*, с. VII-CXVII.

ри. Речь тут о характерах, не о фигурах. Для него история: ряд образов, отдельных фигур, эстетическое требование. Для естествоиспытателя рядом с наукой именно и остается как род средства человеческого успокоения только эстетическое наслаждение. Ваше понятие истории это ведь сцепление сил, силовых единств, к которым категория: фигура должна быть применима лишь в меру метафорики" (с. 193).

Из уверенного инстинкта к "различию онтического и исторического" Й. видит, как прочно традиционное историческое исследование держится еще внутри "чисто окулярных определений" (с.192), имеющих целью телесное и фигурное.

"Ранке это большой окуляр, от которого что ускользнуло, не может стать *действительностью*... Из общей манеры Ранке объясняется и ограничение исторического материала политикой. Только в ней – драматизм" (с.60). "Модификации, принесенные течением времени, видятся мне несущественными, и тут я хотел бы ценить пожалуй иначе. К примеру так называемую историческую школу я принимаю просто за побочное течение внутри русла той же реки и представляющее только один член старого сквозного противоположения. В названии есть что-то обманное. *Та школа была никакой не исторической* [курс. авт.], но антикварной, эстетически конструирующей, тогда как большое доминирующее движение держалось механической конструкции. Поэтому что она методически привнесла, к методу рациональности лишь общее чутье" (с. 68 сл.).

"Настоящий филологус, имеющий понятие об истории как о сундуке антиквариата. Где никакой осязаемости – куда ведет только живая психическая транспозиция, туда господам хода нет. Они в глубине души именно естествоиспытатели и становятся еще более скептиками, раз отсутствует эксперимент. От всех этих финтифлюшек, как часто к примеру Платон бывал в Великой Греции или Сиракузах, надо держаться вовсе вдали. Никакой жизненности с этим не связано. Такая внешняя манера, которую я тут критически рассмотрел, приходит в итоге к большому вопросительному знаку и опозорена на великих реальностях Гомера, Платона, Нового Завета. Все действительно реальное становится схемой, если взято как 'вещь в себе', если не пережито" (с. 61). "'Ученые' стоят перед силами времени как тончайше образованное французское общество перед тогдашним революционным движением. Здесь как и там формализм, культ формы. Последнее слово всей премудрости определение соотношений. Это направление мысли имеет естест-

венно свою – как я полагаю, еще не написанную – историю. Беспочвенность мысли и веры в такую мысль – на взгляд теории познания: метафизическое поведение – есть исторический продукт" (с.39). "Колебания волн, вызванные эксцентрическим принципом, создавшим более четырехсот лет назад некое новое время, мне кажется, до крайности расплылись и измельчали, познание прогрессировало до снятия его же самого, человек настолько оторвался от самого себя, что себя уже не замечает. 'Человек модерна', т.е. человек после Ренессанса, готов для захоронения" (с.83). В противоположность этому: "Всякая истинно живая, а не только жизнью мерцающая историография есть критика" (с.19). "Но знание истории есть в своей лучшей части знание потаенных источников" (с.109). "С историей обстоит так, что все ставящее спектакль и бросающееся в глаза не главное дело. Нервы невидимы, подобно тому как существенное вообще невидимо. И как написано: 'Если бы вы были тихи, то были бы сильны', так верен и вариант: если вы утихнете, то начнете внимать, т.е. понимать" (с.26). "И тогда я наслаждаюсь тихим разговором с собой и общением с духом истории. Он Фаусту в его келье не являлся и маэстро Гёте тоже нет. От него они не отшатнулись бы в испуге, сколь бы важным и захватывающим ни было его явление. Оно все-таки братски дружественно и родственно, в другом, более глубоком смысле чем обитатели леса и поля. Усилие тут имеет сходство с борьбой Иакова, для самого борящегося верное приобретение. А к этому все в первую голову сходится" (с.133).

Ясное прозрение в основочерту истории как "виртуальности" Йорк получает от познания бытийного характера самого человеческого присутствия, т.е. именно не научно-теоретически на объекте историографического рассмотрения: "Что совокупная психофизическая данность не *есть* [бытие = наличное бытие природы, прим. авт.] но живет, есть точка зарождения историчности. И самоосмысление, которое направлено не на абстрактное Я, но на полноту моей самости, обнаружит меня исторически определенным, как физика познает меня космически определенным. Точно так же как природа я есмь история..." (с.71). И Йорк, явственно видевший неаутентичность всех "соотносительных определений" и "беспочвенного" релятивизма, не медлит с извлечением последнего вывода из прозрения в историчность присутствия. "С другой же стороны при внутренней историчности самосознания

обособленная от историографии систематика методологически неадекватна. Как физиология не может абстрагироваться от физики, так философия — именно когда она критическая — от историчности... Поведение самости и историчность подобны дыханию и напору воздуха — и — пусть это звучит в какой-то мере парадоксально — неисторизация философствования кажется мне в методическом отношении метафизическим остатком" (с.69). "Поскольку философствовать есть жить, поэтому — не пугайтесь — существует по моему мнению философия истории — кто бы смог ее написать! — Конечно не так, как ее до сих пор воспринимали и пытались осуществить, против чего Вы неопровержимо высказались. Прежняя постановка вопроса была именно ложной, да и невозможной, но она не единственная. Так что впредь нет никакой настоящей философии, которая не была бы историчной. Разделение между систематической философией и историографическим представлением по сути неправо" (с.251). "Возможность стать практической есть конечно же собственное основание правоты всякой науки. Но математическая практика не исключительна. Практическая направленность нашей позиции педагогическая, в широчайшем и глубочайшем смысле слова. Она душа всякой истинной философии и правда Платона и Аристотеля" (с.42 сл.). "Вы знаете что я думаю о возможности этики как науки. Тем не менее всегда можно сделать что-то лучше. Для кого собственно такие книги? Регистрации регистраций! Единственно заслуживает внимания стремление прийти от физики к этике" (с.73). "Когда философию понимают как проявление жизни, не как отхаркивание беспочвенной мысли, оказавшейся без почвы потому что взгляд отклоняется от почвы сознания, то задача насколько скудна по результату, настолько запутана и мучительна в его достижении. Свобода от предрассудков тут предпосылка, и уже этого трудно добиться" (с.250).

Что Йорк сам вышел на путь к тому, чтобы в противоположность онтическому (окулярному) категориально взять в охват историческим и возвысить "жизнь" до адекватного научного понимания, становится ясно из его указания на род трудности подобных разысканий: эстетически-механистический образ мысли "легче находит словесное выражение, при широком происхождении слов из окулярности понятное, чем анализ, возвращающийся за поверхность разглядывания... Что, наоборот, внедряется в самое основание жизненности, ускользает от экзотерического изображения, отчего вся терминология тут не общепонятна, символична и неиз-

бежна. Из особенного рода философского мышления следует особенность его языкового выражения” (с.70 сл.). “Но Вам известно мое пристрастие к парадоксам, оправдываемое мною тем, что парадоксия есть признак истинности, что communis opinio заведомо нигде не попадает в истину, как стихийный осадок обобщающего полупонимания, в отношении к истине наподобие серных паров, оставляемых молнией. Истина никогда не стихия. Государственно-педагогической задачей мог бы быть подрыв стихийного общественного мнения и какое только возможно поощрение образованием индивидуальности взгляда и воззрения. Тогда вместо так называемой общественной совести — этого радикального отчуждения — снова вошла бы в силу индивидуальная совесть, т.е. совесть” (с.249 сл.).

Этот интерес, понять историчность, ставит себя перед задачей разработки “родового различия между онтическим и историческим”. Тем самым утверждена *фундаментальная цель* “*философии жизни*”. И все же постановка вопроса нуждается в *принципиальной* радикализации. Как иначе охватить и “категориально” осмыслить историчность в ее отличии от онтического, если не через то, что “онтическое” равно как “историческое” приводятся к *более исходному единству* в аспекте возможной сравнимости и различимости? А это возможно только если просыпается догадка: 1) вопрос об историчности есть *онтологический* вопрос о бытийном устройстве исторического сущего; 2) вопрос об онтическом есть *онтологический* вопрос о бытийном устройстве неприсутствиеразмерного сущего, наличного в широчайшем смысле; 3) онтическое есть лишь *одна* из областей сущего. Идея бытия охватывает “онтическое” *и* “историческое”. *Она* есть то, что должно поддаваться “родовой дифференциации”.

Не случайно Йорк называет неисторичное сущее просто онтическим. Это всего лишь отсвет несломленного господства традиционной онтологии, которая, происходя из *античной* постановки вопроса о бытии, удерживает онтологическую проблематику в принципиальной суженности. Проблема разницы между онтическим и историческим может быть разработана как исследовательская проблема только если она *прежде обеспечила себе путеводную нить* фундаментально-онтологическим прояснением вопроса о смысле бытия вообще[1]. Так делается ясно, в ка-

---

[1] Ср. §§ 5 и 6, с. 15 слл.

ком смысле подготовительная экзистенциально-временная аналитика присутствия имеет решимость чтить дух графа *Йорка*, чтобы служить труду *Дильтея*.

Шестая глава

Временность и внутривременность как источник расхожей концепции времени

§ 78. Неполнота предыдущего временного анализа присутствия

В доказательство того, что – и как – временность конституирует бытие присутствия, было показано: историчность как бытийное устройство экзистенции есть "в основе" временность. Интерпретация временного характера истории шла без внимания к тому "эмпирическому обстоятельству", что любое событие протекает "во времени". Обыденной понятливости присутствия, знающей всякую историю фактично лишь как "внутривременное" событие, в ходе экзистенциально-временного анализа историчности не было дано слова. Если экзистенциальная аналитика должна сделать присутствие онтологически прозрачным именно в его фактичности, то и фактичному "онтически-временному" толкованию истории надо *эксплицитно* вернуть его права. Времени, "в котором" встречает сущее, тем обязательнее положен *принципиальный* анализ, что и вне истории природные процессы определены "временем". Но элементарнее чем то обстоятельство, что в *науках* об истории и природе имеет место "временной фактор", тот факт, что присутствие уже до всякого тематического исследования "считается с временем" и *по нему* равняется. И здесь опять же *те* "расчеты" присутствия "со своим временем" оказываются решающими, которые предшествуют всякому применению измерительных средств, назначенных для определения времени. Первое идет впереди второго, только и делая возможным нечто такое как употребление часов.

Фактично экзистируя, всегдашнее присутствие "имеет время" или "вовсе не имеет". Оно "располагает временем" или "не может себе оставить никакого времени". Почему присутствие располагает "временем" и почему оно может его "терять"? Откуда оно берет время? Как это время относится к временности присутствия?

Фактичное присутствие ведет счет времени и без экзистенциального понимания времени. Элементарное поведение счета с временем требует прояснения в виду вопроса, что это значит: сущее есть "во времени". Всякое поведение присутствия должно интер-

претироваться из его бытия, т.е. из временности. Надо показать, как присутствие, *будучи* временностью, временит в поведении, которое относится к времени *таким* образом, что ведет ему счет. Предыдущая характеристика временности поэтому не только вообще неполна, ибо не все измерения феномена были учтены, но она в принципе имеет пробелы, потому что к самой временности принадлежит нечто такое как мировое время в строгом смысле экзистенциально-временной концепции мира. Как это возможно и почему необходимо, должно быть доведено до понятности. Тем самым общеизвестное "время", "в котором" случается сущее, и заодно с тем внутривременность этого сущего получат прояснение.

Обыденное, располагающее временем присутствие обнаруживает время ближайшим образом при внутримирно встречающей подручности и наличности. Так "постигаемое" время понимается им в горизонте ближайшей понятности бытия, т.е. тоже как неким образом подручное. Как и почему дело доходит до формирования расхожей концепции времени, требует прояснения из временно фундированного бытийного устройства озаботившегося временем присутствия. Расхожее понятие времени обязано своим происхождением нивелировке исходного времени. Показ этого источника расхожего понятия времени станет обоснованием проведенной ранее интерпретации временности как *исходного времени.*

В формировании расхожей концепции времени кажет себя примечательное колебание, следует ли усваивать времени "субъективный" или "объективный" характер. Где его берут как по себе сущее, его все же относят преимущественно к "душе". А где оно имеет "сознаниеразмерный" характер, функционирует оно все же "объективно". В интерпретации времени *Гегелем* обе возможности приведены к известному снятию. *Гегель* пытается определить взаимосвязь между "временем" и "духом", чтобы сделать отсюда понятным, почему дух как история "проваливается во время". По *результату* предыдущая интерпретация временности присутствия и принадлежности к ней мирового времени кажется совпадающей с *Гегелем.* Поскольку однако настоящий временной анализ уже по подходу прицципиально отличается от *Гегеля* и со своей целью, т.е. фундаментально-онтологическим замыслом ориентирован как раз *противоположно* ему, краткое изложение гегелевской трактовки отношения между временем и духом может послужить тому, чтобы косвенно прояснить и предварительно завершить экзистенциально-онтологическую интерпретацию временности присутствия, мирового времени и происхождения расхожей концепции времени.

На вопрос, присуще ли – и как – времени "бытие", почему и в каком смысле мы именуем его "существующим", можно ответить только если показано, в какой мере сама временность в целом ее временения делает возможным что-то подобное понятности бытия и задействованию сущего. Членение главы получается следующее: временность присутствия и озабочение временем (§ 79); озаботившее время и внутривременность (§ 80); внутривременность и генезис расхожего понятия времени (§ 81); отличение экзистенциально-онтологической взаимосвязи временности, присутствия и мирового времени от гегелевской концепции отношения между временем и духом (§ 82); экзистенциально-временная аналитика присутствия и фундаментально-онтологический вопрос о смысле бытия вообще (§ 83).

§ 79. Временность присутствия и озабочение временем

Присутствие экзистирует как сущее, для которого в его бытии дело идет *о* самом этом бытии. Сущностно вперёд самого себя, оно *до* всякого пустого и запоздалого самосозерцания бросило себя на свою способность быть. В броске оно обнажилось как брошеное. Брошеным оставленное "миру", оно через озабочение падает на нем. Как забота, т.е. экзистируя в единстве падающе-брошеного броска, сущее разомкнуто как в о т. Сосуществуя с другими, оно держит себя в средней истолкованности, артикулированной в речи и выговоренной в языке. Бытие-в-мире *себя* всегда уже выговорило и *как бытие при* внутримирно встречном сущем постоянно себя выговаривает, обговаривая то, что говорит ему само озаботившее. Усматривающе понятливое озабочение основано во временности, а именно в модусе ожидающе-удерживающей актуализации. Как озаботившееся просчитывание, планирование, предусмотрение и предостережение оно всегда уже говорит, внятно в звучании или нет: *"потом"* – это надо исполнить, *"прежде того"* – другое довести до конца, *"теперь"* – наверстать, что *"тогда"* не удалось и ускользнуло.

В *"потом"* озабочение выговаривается ожидая, в *"тогда"* удерживая и в *"теперь"* актуализируя. В "потом" лежит большей частью невыраженно "теперь еще нет", т.е. оно выговаривается внутри ожидающе-удерживающей, соотв. ожидающе-забывающей актуализации. "Тогда" таит в себе "теперь уже нет". С ним выговаривает себя удержание как ожидающая актуализация. "Потом" и "тогда" оба понимаются в виду "теперь",

т.е. актуализации принадлежит своеобразный вес. Правда, она временит всегда в единстве с ожиданием и удержанием, будь они и модифицированы в неожидающее забывание, в каковом модусе временность увязает в настоящем, которое актуализируя говорит преимущественно "теперь-теперь". Ожидаемое озабочением как ближайшее выговаривается в "тотчас", поступившее ближайшим образом в распоряжение соотв. утерянное – в "только что". Горизонт удержания, выговаривающегося в "тогда", – *"раньше"*, для "потом"– *"позже"* ("в будущем"), для всех "теперь" – *"сегодня"*.

Всякое "потом" *как таковое* есть опять же "потом, как только...", всякое "тогда" – "тогда, пока еще...", всякое "теперь" – "теперь, когда..." Мы называем эту казалось бы самопонятную структуру соотнесенности всех "теперь", "тогда" и "потом" *датируемостью*. При этом надо пока еще вполне отвлечься от того, осуществляется ли датировка фактично с оглядкой на календарную "дату". И без таких "дат" "теперь", "потом" и "тогда" более или менее определенно датированы. Если определенности датировки нет, то это не значит, что структура датируемости отсутствует или случайна.

Что есть то, к чему сущностно принадлежит такая датируемость, и в чем последняя основана? Но можно ли задать более излишний вопрос чем этот? С "теперь, когда..." мы имеем в виду все-таки "как известно" некую "временную точку". "Теперь" это время. Бесспорно мы и "теперь – когда", "потом – как только", "тогда – пока еще" тоже понимаем известным образом так, что они связаны с "временем". Что подобным подразумевается само "время", *как* это возможно и *что* значит "время", всё это не сразу уже и понято с "естественным" пониманием "теперь" и т.д. Да и так ли само собой разумеется, что мы "безо всяких" понимаем и "естественным образом" выговариваем нечто подобное "теперь", "потом" и "тогда"? Откуда мы все-таки берем эти "теперь-когда..."? Мы нашли такое среди внутримирного сущего, наличного? Явно нет. Было ли оно вообще сперва найдено? Настраивались ли мы когда его искать и устанавливать? "Во всякое время" мы этим располагаем без того чтобы явно откуда-то взять и постоянно делаем из него употребление, хотя не всегда в озвучании. Тривиальнейшая, обыденно брошенная речь, напр.: "холодно", подразумевает вместе и "теперь, когда...". Почему присутствие в обращении с озаботившим, хотя чаще без оглашения, выговаривает и "теперь, когда...", "потом, как только..." и "тогда, пока еще..."? Потому что толкующее обращение к... выговаривает вместе и *себя*, т.е.

усматривающе понимающее *бытие при* подручном, дающее ему, открывая его, встретиться; и потому что это и *себя* тоже толкующее обращение и обговаривание основано в *актуализации* и лишь в качестве ее возможно[1].

Ожидающе-удерживающая актуализация толкует *себя*. И это опять же возможно лишь поскольку она – сама по себе экстатично открытая – для самой себя всегда уже разомкнута и в понимающе-говорящем толковании артикулируема. *Поскольку временность экстатично-горизонтно конституирует высвеченность вот, постольку она исходно в вот всегда уже истолковываема и тем самым знакома*. Толкующую себя актуализацию, т.е. истолкованное, которое задействовано в "теперь", мы именуем "время". Отсюда явствует лишь, что временность, в качестве экстатично открытой познаваемая, ближайшим образом и большей частью известна лишь в этой озаботившейся истолкованности. "Непосредственная" понятность и известность времени не исключает однако, что и исходная временность как таковая и временящий в ней источник выговоренного времени тоже остаются не опознаны и не осмыслены.

Что к истолкованному с "теперь", "потом" и "тогда" сущностно принадлежит структура датируемости, становится элементарнейшим доказательством происхождения этого истолкованного из толкующей себя временности. Говоря "теперь", мы всегда уже понимаем, и без того чтобы это сказать, некое "...*когда* то и то". Почему же? Потому что "теперь" истолковывает *актуализацию* сущего. В "теперь, когда..." лежит *экстатичный* характер настоящего. *Датируемость* этих "теперь", "потом" и "тогда" есть *отсвет экстатичного* устройства временности и *потому* существенна для самого выговариваемого времени. Структура датируемости "теперь", "потом" и "тогда" свидетельствует, что они *идут из корня временности, сами суть время*. Толкующее выговаривание этих "теперь", "потом" и "тогда" есть исходнейшее* *задание времени*. И поскольку в *экстатичном* единстве временности, понимаемой нетематически и потому непознавательно вместе с датируемостью, присутствие всегда уже разомкнуто себе самому как бытие-в-мире и заодно с ним раскрыто внутримирное сущее, истолкованное время всегда уже тоже получает датировку из сущего, встречающего в разомкнутости вот: теперь, когда – хлопает дверь; теперь, когда – у меня пропала книга, и подобное.

На основе того же самого происхождения из *экстатичной* временности принадлежащие к "теперь", "потом" и "тогда" гори-

[1] Ср. § 33, с.154 слл.

зонты имеют характер датируемости как "сегодня, коль скоро...","позднее, как только..." и "раньше, когда...".

Когда ожидание, понимая в "потом", толкует себя и при этом как актуализация понимает то, чего ждет, из своего "теперь", то в "датировке" этого "потом" уже лежит "а теперь еще нет". Актуализирующее ожидание понимает свое "до тех пор". Толкование артикулирует это "до тех пор" – а именно оно "имеет время" – как *между*, равным образом имеющее аспект датируемости. Он выражается через "в-продолжение-того-как...". Озабочение может опять же артикулировать, ожидая, само это "в-продолжение-того" через задание дальнейших "потом". "До того как" подразделяется через всевозможные "от – до", которые заранее однако "охвачены" в ожидающем наброске первичного "потом". С ожидающе-актуализирующим пониманием этого "в-продолжение-того" артикулируется "дление". Его длительность есть опять же явленное в *само*-толковании временности время, которое тут нетематически понимается озабочением как некий "отрезок". Ожидающе-удерживающая актуализация лишь потому толкуя "выкладывает" *отрезковое* "в-продолжение-того", что она при этом разомкнута *себе* как экстатичная *протяженность* исторической временности, хотя и неузнанная как таковая. Здесь обнаруживается однако еще одно своеобразие "заданного" времени. Не только "в-продолжение-того" отрезково, но всякое "теперь", "потом", "тогда" имеет со структурой датируемости ту или иную отрезковость переменной длины отрезка: "теперь": в перерыв, за едой, вечером, летом: "потом": за завтраком, при восхождении и т.п.

Ожидающе-удерживающе-актуализирующее озабочение "дает себе" так или иначе время и озабочиваясь его себе датирует, даже без всякого и до всякого специфически исчисляющего определения времени. Время тут датируется в модусе озаботившегося давания-себе-времени всегда из прямо озаботившего в мироокружении и разомкнутого в расположенном понимании, из того, чем "день деньской" заняты. Оттого что присутствие ожидающе растворяется в озаботившем и, не ожидая само себя, себя забывает, его время, какое оно себе "дает", остается этим способом "давания" тоже *скрыто*. Именно в повседневно озабочивающей "текучке" присутствие никогда не понимает себя бегущим вдоль непрерывно длящейся череды чистых "теперь". Время, взятое присутствием, имеет на почве этой скрытости как бы дыры. Часто нам уже не удается, перебирая "затраченное" время, собрать свой "день". Эта несоб-

ранность прерывного времени однако не расколотость, но модус всегда уже разомкнутой, экстатично *протяженной* временности. Способ, каким "протекает" "оставшееся" время, и манера, в какой его более или менее отчетливо датирует озабочение, удается адекватно феноменально эксплицировать только если с одной стороны устранено теоретическое "представление" непрерывного потока неостановимых *теперь*, а с другой стороны увидено, что возможные способы, какими присутствие дает и оставляет себе время, первично должны определяться тем, *как оно, отвечая своей конкретной экзистенции, свое время "имеет"*.

Ранее собственное и несобственное экзистирование было характеризовано в аспекте модусов фундирующего его временения временности. Соответственно нерешительность несобственной экзистенции временит в модусе неожидающе-забывающей актуализации. Нерешительный понимает себя из встречных в такой актуализации и переменно теснящих ближайших происшествий и выпавших случаев. Хлопотливо теряя *себя* на озаботившем, нерешительный *теряет* на нем *свое время*. Отсюда характерная для него речь: "у меня нет времени". Как несобственно экзистирующий постоянно теряет время и никогда такового не "имеет", так отличием временности собственной экзистенции оказывается то, что она в решимости никогда не теряет время и "время всегда имеет". Ибо временность решительности имеет в аспекте своего настоящего характер *мгновения-ока*. Его собственная актуализация ситуации сама не берет водительства, но *выдержана* в бывшествующем настающем. Мгновенно-очная экзистенция временит как судьбоносно целая протяженность в смысле собственного, историчного *постоянства* самости. Таким образом временная, экзистенция "постоянно" имеет себе время *для* того, что от нее требует ситуация. Решительность же размыкает вот таким способом лишь как ситуацию. Оттого разомкнутое никогда не может встретить решившегося так, что он сможет нерешительно терять на нем свое время.

Фактично брошеное присутствие только потому может "брать" время и терять таковое, что ему как экстатично протяженной временности с основанной в ней разомкнутостью вот "время" отведено.

Разомкнутое, присутствие экзистирует фактично способом *события* с другими. Оно держится публичной, средней понятности. Истолкованные и выговоренные в повседневном бытии-друг-с-другом "теперь, когда...", "потом, как только..." бывают в принци-

пе поняты, хотя они датированы лишь в известных границах однозначно. В "ближайшем" бытии-друг-с-другом многие могут "вместе" сказать *"теперь"*, причем каждый датирует сказанное "теперь" разно: теперь, когда происходит то или это. Выговоренное "теперь" сказано каждым в публичности бытия-друг-с-другом-в-мире. Истолкованное, выговоренное время всякого присутствия поэтому как таковое на основе своего экстатичного бытия-в-мире всегда уже и *опубликовано*. Поскольку же повседневное озабочение понимает себя из озаботившего "мира", оно *не* знает "время", которое себе берет, *как свое*, но озабочиваясь *использует* время, которое "имеется", с которым считаются *люди*. Публичность "времени" опять же тем принудительнее, чем больше фактичное присутствие *специально озабочивается* временем, ведя ему особый счет.

§ 80. Озаботившее время и внутривременность

Предварительно требовалось лишь понять, как основанное во временности присутствие экзистируя озабочивается временем и как это последнее в толкующем озабочении публикуется для бытия-в-мире. Притом оставалось еще вполне неопределенным, в каком смысле выговоренное публичное время *"есть"*, можно ли вообще рассматривать его как *сущее*. До всякого решения о том, "все-таки лишь субъективно" публичное время или оно "объективно действительно" или ни то ни другое, прежде всего должен быть строже определен феноменальный характер публичного времени.

Публикация времени происходит не вдогонку и по обстоятельствам. Скорее, раз присутствие, экстатично-временное, всегда уже *есть* разомкнутое и к экзистенции принадлежит понимающее толкование, в озабочении время уже и опубликовано. *По нему* равняются, так что оно как-то должно обнаруживаться каждым.

Хотя озабочение временем может пойти означенным путем датировки из мироокружных происшествий, однако это делается по сути всегда уже в горизонте озабочения временем, известного нам как астрономический и календарный *счет времени*. Он возникает не случайно, но имеет свою экзистенциально-онтологическую необходимость в основоустройстве присутствия как заботы. Поскольку присутствие по своему существу как брошеное экзистирует падая, оно истолковывает свое время озабочиваясь по способу счета времени. *В этом последнем* временит "собственная" *публикация*

времени, так что нужно сказать: *брошеность присутствия есть основание того, что публичное время "имеется"*. Чтобы обеспечить возможную понятность доказательству происхождения публичного времени из фактичной временности, мы должны были прежде характеризовать вообще время, истолкованное во временности озабочения, уже хотя бы ради уяснения, что существо озабочения временем лежит *не* в применении числовых определений при датировке. Экзистенциально-онтологически решающее *счета* времени нельзя поэтому видеть и в квантификации времени, но его надо осмыслить исходнее из временности считающегося с временем присутствия.

"Публичное время" оказывается *тем* временем, "в котором" встречает внутримирно подручное и наличное. Это заставляет именовать это неприсутствиеразмерное сущее *внутривременным*. Интерпретация внутривременности допускает исходнее вглядеться в существо "публичного времени" и вместе с тем позволяет очертить его "бытие".

Бытие присутствия есть забота. Это сущее экзистирует как брошеное падая. Оставленное раскрытому с его фактичным вот миру и миру в озабочении врученное, присутствие ожидает своей способности быть-в-мире таким образом, что "считается" *с* тем и "рассчитывает" *на* то, с чем оно ради этой способности быть *имеет* в итоге отличительное *дело*. Повседневное у-*сматривающее* бытие-в-мире нуждается в *возможности обзора*, т.е. ясности, чтобы уметь озаботившись обращаться с подручным внутри наличного. С фактичной разомкнутостью его мира для присутствия раскрыта природа. В его брошености оно вверено смене дня и ночи. Первый дает своей ясностью возможный обзор, вторая отнимает его.

В усматривающе озаботившемся ожидании возможности обзора присутствие, понимая себя из своего рабочего дня, дает себе свое время с "тогда, когда рассветет". Озаботившее "тогда" датируется из того, что стоит с прояснением в ближайшей мироокружной взаимосвязи имения-дела: из восхода солнца. Тогда, когда оно взойдет, будет *время для*... Тем самым присутствие датирует время, которое оно должно себе взять, из того, что в горизонте оставленности миру встречает внутри него как нечто, с чем оно для способности усматривающе быть-в-мире имеет отличительное дело. Озабоченность делает употребление из "подручности" дарящего свет и тепло солнца. Солнцем датируется истолкованное в озабочении

время. Из этой датировки возникает "естественнейшая" мера времени, день. И поскольку временность присутствия, которое должно взять себе свое время, конечна, его дни также уже и сочтены. Это "пока длится день" дает озаботившемуся ожиданию возможность заботясь вперёд определять разные "потом" того, чем надлежит озаботиться, т.е. подразделять день. Подразделение проводится опять же с оглядкой на то, чем датируется время: на движущееся солнце. Подобно восходу, закат и полдень отличительные "места", занимаемые этим светилом. Его регулярно возвращающемуся прохождению брошеное в мир, дающее себе во временении время присутствие ведет счет. Его событие на основе датирующего толкования времени, наметившегося из его брошености в вот, *день-деньское*.

Эта датировка, осуществляемая исходя из дарящего свет и тепло светила и его отличительных "мест" на небе, есть задание времени, в бытии-друг-с-другом "под одним небом" в известных границах сразу однозначно осуществимое для "любого" в любое время и равным образом. Датирующее мироокружно доступно и все же не ограничено тем или иным озаботившим миром средств. В этом последнем, наоборот, всегда уже сооткрыта природа окружающего мира и публичный окружающий мир[1]. На эту публичную датировку, внутри которой каждый задает себе свое время, всякий может вместе с тем "рассчитывать", она употребляет публично доступную *меру*. Эта датировка считается с временем в смысле *измерения времени*, которое нуждается соответственно в измерителе времени, т.е. в часах. Здесь заложено: *с временностью брошеного, оставленного "миру", дающего себе время присутствия открыто уже и нечто такое как "часы", т.е. подручное, ставшее в своей регулярной повторяемости доступным в ожидающей актуализации.* Брошеное бытие при подручном основано во временности. Она основание часов. Как условие возможности фактичной необходимости часов временность обусловливает вместе их открываемость; ибо лишь ожидающе-удерживающая актуализация солнечного бега, встречающего с раскрытостью внутримирно сущего, дает возможность – и вместе требует как себя толкующая – датировки из публично мироокружно подручного.

"Природные" часы, всегда уже открытые с фактичной брошеностью основанного во времени присутствия, впервые мотивируют

---

[1] Ср. § 15, с. 66 слл.

и вместе делают возможным изготовление и употребление еще более удобных часов, а именно так, что эти "искусственные" должны "ставиться" по тем "естественным", если должны со своей стороны сделать доступным время, первично открытое в природных часах.

Прежде чем обозначить главные черты формирования счета времени и употребления часов в их экзистенциально-онтологическом смысле, надо сперва полнее характеризовать время, озаботившее в измерении времени. Если измерение времени лишь "собственно" публикует озаботившее время, то, следуя тому как в таком "считающем" датировании кажет себя датированное, публичное время должно быть феноменально неприкрыто доступно.

Датировка толкующего себя в озаботившемся ожидании "потом" заключает в себе: потом, когда рассветет, *время для* работ дня. Истолкованное в озабочении время всегда уже понято как время для... Всякое "теперь, когда то и то" как *таковое* всегда *благоприятно* и *неблагоприятно*. "Теперь" – и так каждый модус истолкованного времени – есть не просто "теперь, когда...", но, по сути датируемое, оно по сути же определено структурой благоприятности соотв. неблагоприятности. Истолкованное время имеет с порога черту "время для..." соотв. "не время для...". Ожидательно-удерживающая актуализация озабочения понимает время в привязке к для-чего, со своей стороны в итоге сцепленного с ради-чего способности присутствия быть. Опубликованное время обнажает с этим для-того-чтобы-отношением *ту* структуру, какую мы ранее[1] узнали в *значимости*. Она конституирует мирность мира. Опубликованное время как время-для... имеет по сути характер мира. Потому мы называем публикуемое во временении временности время *мировым временем*. И это не поскольку скажем оно *налично* как *внутримирное* сущее, каким оно никогда не может быть, но поскольку оно принадлежит *к миру* в экзистенциально-онтологически проинтерпретированном смысле. *Как* сущностные отношения мироструктуры, напр. *"с-тем-чтобы"*, связаны на основе экстатично-горизонтного устройства временности с публичным временем, напр. с "тогда-когда", должно показать себя в нижеследующем. Во всяком случае только теперь озаботившее время дает структурно полно себя характеризовать: оно датируемо, отрезочно, публично и принадлежит, так структурированное, к самому миру. Всякое естественно-обыденно выговоренное "теперь" например имеет эту структуру и как

---

[1] Ср.§ 18, с. 83 слл. и § 69в, с. 364 слл.

таковое, хотя нетематически и доконцептуально, понято в озаботившемся давании-себе-времени присутствия.

В принадлежащей к брошено-падающе экзистирующему присутствию разомкнутости естественных часов заложена вместе с тем отличительная, фактичным присутствием всегда уже выполненная *публикация* озаботившего времени, которая еще возрастает и упрочивается в совершенствовании счета времени и утончении применения часов. Историческое развитие счета времени и применения часов в его возможных видоизменениях не подлежит здесь историографическому описанию. Вместо этого поставим экзистенциально-онтологический вопрос: какой модус временения временности присутствия обнаруживается в этой *направленности* формирования счета времени и применения часов? С ответом на этот вопрос должно возникнуть более исходное понимание того, что *измерение времени,* т.е. вместе с тем эксплицитная публикация озаботившего времени, основаны *во временности* присутствия, а именно в некоем вполне определенном ее временении.

Если "первобытное" присутствие, положенное нами в основу анализа "естественного"счета времени, мы сравним с "развитым", то обнаружится, что для последнего день и наличие солнечного света уже не обладают преимущественной функцией, ибо это присутствие имеет то "преимущество", что способно и ночь сделать днем. Равным образом оно уже не нуждается для установления времени в специальном, непосредственном взгляде на солнце и его положение. Изготовление и применение своих измерительных средств позволяет прямо считывать время с особо для того изготовленных часов. Всякое с к о л ь к о - ч а с о в есть "сколько-времени". Хотя это может оставаться скрытым от ситуативного считывания времени, применение часов тоже основано, поскольку часы в смысле возможности публичного счета времени должны регулироваться по "природным" часам, во временности присутствия, которая с разомкнутостью в о т впервые делает возможным датирование озаботившего времени. Формирующаяся с прогрессивным раскрытием *природы* понятность *природных* часов задает ориентир для новых возможностей измерения времени, относительно независимых от дня и специальных наблюдений неба.

Известным образом однако уже и "первобытное" присутствие делает себя независимым от прямого считывания времени с неба, когда не фиксирует положение солнца на небе, но измеряет тень, отбрасываемую все время имеющимся в распоряжении сущим. Это

может ближайшим образом иметь место в простейшей форме древних "крестьянских часов". В тени, всякого постоянно сопровождающей, солнце встречает в аспекте его меняющегося пребывания в различных местах. Разную в течение дня длину тени можно "в любое время" вымерить шагами. Хотя длина тела и ступни индивидов различны, *соотношение* обоих в известных пределах точности остается константой. Публичное определение времени озаботившейся договоренности к примеру получает тогда форму: "Когда тень столько-то футов длины, мы встретимся там". Причем в друг-с-другом-бытии в более тесных границах ближайшего мироокружения невыраженно предполагается одинаковость широты "места", в котором произойдет отмер тени шагами. Эти часы присутствие не обязательно должно даже и носить на себе, оно известным образом само бывает ими.

Публичные солнечные часы, где кромка тени движется противоположно ходу солнца по размеченной цифрами полосе, не нуждаются в дальнейшем описании. Но почему каждый раз в месте, занятом тенью на циферблате, мы находим нечто подобное времени? Ни тень, ни шкала с делениями не есть само время, не больше чем их пространственное отношение друг к другу. Где же время, которое мы таким образом прямо считываем с "солнечных часов", но также и со всяких карманных часов?

Что означает считывание времени? "Взглянуть на часы" не значит ведь просто: рассмотреть это подручное средство в его изменении и проследить положение стрелок. Констатируя при применении часов всякое с к о л ь к о - ч а с о в, *мы говорим*, выраженно или нет: *теперь* столько-то, *теперь* время для..., соотв. есть еще время..., а именно *теперь*, вплоть до... В з г л я н у т ь - н а - ч а с ы основано во в з я т ь - с е б е - в р е м я и им вед*о*мо. Чт*о* обнаружилось уже при элементарном счете времени, становится здесь яснее: взглядывающая на часы ориентация *на время* есть по сути *теперь-говорение*. Это настолько "само собой разумеется", что мы даже не замечаем и в еще меньшей мере отчетливо знаем о том, что *теперь* тут всегда уже понято и *истолковано* в своем полном структурном составе датируемости, отрезочности, публичности и мирности.

Т е п е р ь -говорение есть опять же речевая артикуляция определенной *актуализации*, временящей в единстве с удерживающим ожиданием. Выполняемая при употреблении часов датировка проявляет себя как отличительная актуализация наличного. Датировка

не просто встает в отношение к наличному, но само вступление в отношение имеет характер *измерения*. Правда, мерное число может быть считано непосредственно. Здесь однако лежит: понимается содержимость масштаба в измеряемом отрезке, т.е. определено как-часто *пребывания* масштаба в нем. Измерение конституируется во времени при актуализации пребывающего масштаба в пребывающем отрезке. Лежащее в идее масштаба неизменение означает, что он во всякое время должен быть для кого угодно наличен в своем постоянстве. *Измеряющая* датировка озаботившего времени толкует последнее в актуализирующем внимании к наличному, становящемуся доступным как масштаб и как измеренное только в отличительной актуализации. Поскольку при измеряющей датировке актуализация пребывающего имеет особое первенство, измеряющее считывание времени по часам выговаривается в подчеркнутом смысле через теперь. При *измерении времени* происходит поэтому такая *публикация* времени, в меру которой оно всякий раз и во всякое время встречно каждому как “теперь и теперь и теперь”. Это “обще”-доступное время на часах предносится таким образом как *наличная множественность теперь*, без того чтобы измерение времени было тематически направлено на время как таковое.

Поскольку временность фактичного бытия-в-мире исходно делает возможным размыкание пространства, а пространственное присутствие всегда из раскрытого там отвело себе присутствиеразмерное вот, постольку озаботившее временность присутствия время в аспекте своей датируемости привязано к определенному месту присутствия. Не время пришпилено к месту, но временность есть условие возможности того, что датировка может привязывать себя к пространственно-местному, именно так, что последнее обязательно для каждого как мера. Время не впервые лишь сцепляется с пространством, но подлежащее якобы сцепке “пространство” встречно только на основе озаботившейся временем временности. В меру фундирования часов и счета времени во *временности* присутствия, конституирующей это сущее как историческое, возможно показать, в каком плане применение часов само онтологически исторично и всякие часы как таковые “имеют историю”[1].

[1] Проблема *измерения* времени в теории относительности здесь не затрагивается. Выяснение онтологического фундамента этого измерения заранее уже предполагает проясненность мирового времени и внутривременности из временности присутствия и равным образом высветление экзистенциально-

Публикуемое при времяизмерении время никоим образом не становится через датировку из пространственных мерных соотношений пространством. Точно так же не в том надо искать экзистенциально-онтологическую суть время*измерения*, что датированное "время" определяется числовым образом из *пространственных* протяжений и *местных* перемещений пространственной вещи. Онтологически решающее лежит скорее в специфической *актуализации*, делающей измерение возможным. Датировка из "пространственно" наличного настолько не есть опространствение времени, что это мнимое опространствение означает не что иное как актуализацию наличного для кого угодно в каждом теперь сущего в его пребываемости. В измерении времени, по своей сути необходимо теперь-говорящем, измеряемое как таковое за добыванием меры как бы забыто, так что помимо отрезка и числа ничего не найти.

Чем меньше озаботившееся временем присутствие может терять время, тем время становится "ценнее", тем ближе *под рукой* должны быть и часы. Не только надо уметь задавать время "точнее", но само определение времени должно занимать как можно меньше времени и все же притом согласовываться с временными показаниями у других.

Предварительно требовалось лишь выявить вообще "взаимосвязь" применения часов и берущей себе время временностью. Так же как конкретный анализ развитого астрономического счета времени принадлежит к экзистенциально-онтологической интерпретации открытия природы, так и фундамент календарной историографической "хронологии" может быть высвечен лишь внутри круга задач экзистенциального анализа исторического познания[1].

временной конституции раскрытия природы и временного смысла измерения вообще. Аксиоматика техники физических измерений *опирается* на эти разыскания и неспособна со своей стороны никогда развернуть проблему времени как таковую.

[1] Как первая попытка интерпретации хронологического времени и "исторического числа" ср. лекцию автора при получении доцентуры во Фрейбургском университете (лет. сем. 1915): Понятие времени в науках о духе. Опубликовано в Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik т. 161 (1916) с. 173 слл. Взаимосвязи между историческим числом, астрономически вычисленным мировым временем и историчностью присутствия требуют более обширного разыскания. — Ср. далее: *Г.Зиммель, Проблема исторического времени.* Philos. Vorträge, опубл. Кантовским обществом № 12, 1916. — Две основополагающих работы по формированию историографической хронологии: Josephus Justus *Scaliger*, De emendatione temporum 1853 и Dionysius *Petavius* S.J., Opus de doctrina temporum 1627. — Об античном счете времени ср.

Времяизмерение выполняет явственную публикацию времени, так что этим путем впервые делается знакомо то, что мы обыкновенно именуем "временем". Озабочение отвело каждой вещи "ее время". Она "имеет" его и может его подобно всякому внутримирному сущему "иметь" лишь поскольку вообще есть "во времени". Время, внутри какого встречает внутримирное сущее, мы знаем как мировое время. Оно имеет на основе экстатично-горизонтного устройства временности, которой принадлежит, *ту же* трансценденцию что мир. С разомкнутостью мира мировое время публично, так что всякое временно озаботившееся бытие при *внутримирном* сущем усматривающе понимает его как встречное "во времени".

Время, "в котором" движется и покоится наличное, *не "объективно"*, если под этим подразумевается по-себе-наличествование внутримирно встречного. Но *ничуть не больше* время и *"субъективно"*, если мы под этим понимаем наличествование и случаемость в "субъекте". *Мировое время "объективнее" чем любой возможный объект, ибо как условие возможности внутримирно сущего оно с разомкнутостью мира всегда уже экстатично-горизонтно "объектируется".* Мировое время поэтому тоже, против мнения *Канта*, преднаходимо в физическом *так же непосредственно* как психическом и в первом не окольным путем через второе. Ближайшим образом "время" оказывается именно на небе, т.е. там, где, в естественном равнении *на него*, его находят, так что "время" даже отождествляется с небом.

Но мировое время и "субъективнее" любого возможного субъекта, ибо оно в верно понятом смысле заботы как бытия фактично экзистирующей самости впервые только и делает это бытие тоже возможным. "Время" не налично ни в "субъекте" ни в "объекте", ни "внутри" ни "вне" и "есть" *"раньше"* всякой субъективности и объективности, ибо оно представляет условие для самой возможности этого "раньше". Есть ли у него тогда вообще "бытие"? И если нет, фантом ли оно тогда или более "сущее" чем всякое возможное сущее? Продолженное в направлении таких вопросов разыс-

---

G.Bilfinger, Die antiken Stundenangaben 1888. Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter 1888. – *H.Diels*, Antike Technik. 2-е изд. 1920, с. 155–232 слл. Античные часы. – О позднейшей хронологии трактует *Fr.Rühl*, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit 1897.

кание упрется в ту же "границу", которая уже вставала перед предварительным разбором взаимосвязи истины и бытия[1]. Какой бы ответ, соотв. сперва исходную постановку, ни получили эти вопросы в последующем, ближайшим образом следует понять, что временность как экстатично-горизонтная временит нечто подобное *мировому* времени, конституирующему внутривременность подручного и наличного. Это сущее не может тогда в строгом смысле никогда именоваться "временным". Оно как всякое неприсутствиеразмерное сущее невременно, реально ли оно случается, возникает и уходит или имеется "идеально".

Если таким образом мировое время принадлежит к временению временности, то его нельзя ни "субъективистски" испарять, ни "овеществлять" в дурной "объективации". Того и другого избегают от ясности прозрения, а не просто на основе неуверенного колебания между двумя возможностями, только когда удается понять, как обыденное присутствие из ближайшей ему понятности времени теоретически концепирует "время" и насколько эта концепция времени и ее господство заграждает ему возможность понять осмысляемое в ней из исходного времени, т.е. *как временность*. Повседневное, дающее себе время озабочение находит "время" на внутримирном сущем, встречающем "во времени". Потому высветление генезиса расхожей концепции времени должно отправляться от внутривременности.

§ 81. Внутривременность и генезис расхожей концепции времени

Как повседневному, усматривающему озабочению ближайше кажет себя нечто такое как "время"? В каком озаботившемся, применяющем средства обращении оно становится *отчетливо* доступно? Если с разомкнутостью мира время опубликовано, а с открытостью внутримирного сущего, принадлежащей к разомкнутости мира, им всегда уже и озаботились, раз присутствие, считаясь с *собой*, ведет счет времени, то поведение, в каком "человек" явно равняется *на время*, лежит в применении часов. Его экзистенциально-временной смысл являет себя как актуализация движущейся стрелки. *Считает* актуализирующее *прослеживание* положений стрелки. Эта актуализация временит в экстатичном единстве ожидающего удер-

---

[1] Ср. § 44 в, с. 226 слл.

жания. *Актуализируя удерживать* "тогда" значит: говоря-теперь, быть открытым для горизонта раньше, т.е. теперь-уже-не. *Актуализируя ожидать* "потом" означает: говоря-теперь, быть открытым для горизонта позже, т.е. теперь-еще-не. *Являющее себя в такой актуализации есть время.* Как звучит тогда определение *времени*, открытого в горизонте усматривающего, берущего себе время, озаботившегося применения часов? *Оно есть считаемое в актуализирующем, подсчитывающем слежении за движущейся стрелкой, а именно так, что актуализация временит в экстатичном единстве с удержанием и ожиданием, горизонтно открытыми по раньше и позже.* Это однако не что иное как экзистенциально-онтологическое толкование дефиниции, которую дает времени Аристотель: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. "Именно, время есть считаемое по движению, встречающему в горизонте раньше и позже"[1]. Насколько странной эта дефиниция может видеться на первый взгляд, настолько она "сама собой разумеется" и аутентично добыта, если очерчен экзистенциально-онтологический горизонт, из которого ее взял *Аристотель*. Источник так открытого времени не становится для Аристотеля проблемой. Его интерпретация времени движется скорее в направлении "естественной" понятности бытия. Поскольку однако эта последняя и понятое в ней бытие сделаны предыдущим разысканием в принципе проблемой, то *аристотелевский* анализ времени может быть тематически интерпретирован лишь *после* разрешения бытийного вопроса, а именно так, что этот анализ приобретает принципиальное значение для позитивного усвоения критически очерченной проблематики античной онтологии[2].

Все позднейшие разборы понятия времени *в принципе* держатся *аристотелевской* дефиниции, т.е. они делают темой время, как оно кажет себя в усматривающем озабочении. Время есть "считаемое", т.е. выговариваемое и, хотя нетематически, подразумеваемое в актуализации *перемещающейся* стрелки (соотв. тени). В актуализации этого подвижного в его движении говорится: "теперь здесь, теперь здесь и т.д." Считаемое есть эти теперь. И они являюся "в каждом теперь" как "только-что-но-уже-не..." и "вот-вот-но-еще-не-теперь". Мы называем мировое время, "обозреваемое" таким образом с применением часов, *теперь-временем*.

---

[1] Ср. Физика Δ 11, 219b 1 сл.

[2] Ср. § 6, с. 19-27.

Чем "естественнее" дающее-себе-время озабочение считается с временем, тем меньше оно держится при выговоренном времени как таковом, но потеряно в озаботившем средстве, всегда имеющем свое время. Чем "естественнее", т.е. чем с меньшей тематической направленностью на время как таковое озабочение определяет и задает время, тем больше актуализирующе-падающее бытие при озаботившем говорит на скорую руку, с озвучанием или без него: теперь, потом, тогда. И таким образом для расхожего понимания времени время является как череда постоянно "наличных", сразу уходящих и приходящих теперь. Время понимается как некое одно-за-другим, как "поток" теперь, как "течение времени". *Что лежит в этом толковании озаботившего мирового времени?*

Мы получим ответ, если вернемся к *полной* сущностной структуре мирового времени и сравним с ней то, что знает о времени расхожая понятливость. Как первый сущностный момент озаботившего времени была выявлена *датируемость*. Она основана в экстатичном устройстве временности. "Теперь" есть по своей сути теперь-когда... Понятое в озабочении, хотя как таковое не осмысленное, датируемое теперь всегда благоприятное, соотв. неблагоприятное. К теперь-структуре принадлежит *значимость*. Поэтому мы назвали озаботившее время *мировым* временем. В расхожем толковании времени как последовательности теперь *недостает* как датируемости, так и значимости. Характеристика времени как чистого одно-за-другим *не* дает обеим этим структурам "высветиться". Расхожее толкование времени их *скрывает*. Экстатично-горизонтное устройство временности, в каком основаны датируемость и значимость, этим сокрытием *нивелируется*. Все теперь как бы обстрижены по этим отношениям и, так остриженные, просто нанизываются, чтобы составить свое друг-за-другом.

Это нивелирующее сокрытие мирового времени, выполняемое расхожей понятностью времени, не случайно, но именно *поскольку* обыденное толкование времени держится единственно в перспективе озаботившейся понятливости и понимает лишь "кажущее"-ся в ее горизонте, эти структуры должны от него ускользать. Считаемое в озаботившемся времяизмерении, теперь, в озабочении подручным и наличным оказывается тоже-понято. А когда *это* озабочение временем возвращается к самому тоже-понятому времени и его "рассматривает", оно видит теперь, которые тоже неким образом "вот", в горизонте *той* понятности бытия, какой само это озабочение

постоянно руководится[1]. Потому и эти теперь известным образом *тоже-наличны*: т.е. встречает сущее *и также* теперь. Хотя отчетливо не говорится, что теперь наличны подобно вещам, все же онтологически они “увидены” в горизонте идеи наличности. Теперь *уходят*, и ушедшие составляют прошлое. Теперь *настают*, и настающие очерчивают “будущее”. Расхожая интерпретация мирового времени как теперь-времени вовсе не располагает горизонтом, чтобы получить доступ к чему-то подобно миру, значимости, датируемости. Эти структуры остаются неизбежно скрыты, тем более что расхожее толкование времени это сокрытие еще упрочивает через способ, каким оно концептуально формирует свою характеристику времени.

Теперь-последовательность воспринимается неким образом наличной; ибо она движется сама “во времени”. Мы говорим: *в* каждом теперь есть теперь, *в* каждом теперь оно уже и исчезает. В *каждом* теперь теперь есть теперь, т.е. постоянно пребывая *как то же самое*, пусть в каждом теперь всякий раз, наступив, исчезает другое. Как *это* меняющееся оно кажет все же и постоянное пребывание себя самого, оттого уже Платон должен был при этой направленности зрения на время как возникающе-уходящую череду теперь назвать время образом вечности: εἰκὼ δ'ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν[2].

Теперь-последовательность непрерывна и не имеет пробелов. Как бы “далеко” мы ни зашли в “делении” теперь, оно всегда еще есть теперь. Постоянство времени видят в горизонте неразложимого наличного. В онтологической ориентации на постоянно наличное ищут проблему непрерывности времени, соотв. дают здесь остаться апории. При этом специфическая структура мирового времени, а она *отрезковая* вместе с экстатично фундированной датируемостью, неизбежно остается *скрыта*. Отрезковость времени не понять из горизонтной *протяженности* экстатичного единства временности, опубликовавшей себя в озабочении временем. Что в каждом сколь угодно мгновенном теперь *всегда уже* есть теперь, надо понять из того *еще* “более раннего”, откуда родом всякое теперь: из экстатичного протяжения временности, которая всякой непре-

---

[1] Ср. § 21, особ 100 сл.

[2] Ср. Тимей 37 d.

15*

рывности наличного чужда, но со своей стороны представляет условие возможности доступа к наличному постоянному.

Всего доходчивее главный тезис расхожей интерпретации времени, что время "бесконечно", обнажает в таком толковании нивелировку и скрытие мирового времени и с ним временности вообще. Время подает себя ближайшим образом как непрерывная череда теперь. Каждое теперь есть уже и только-что, соотв. вот-вот. Если характеристика времени первично и исключительно держится *этой цепочки,* то в нем как таковом в принципе не найти начала и конца. Всякое последнее теперь *как теперь* есть всегда *уже* сразу-больше-не, т.е. время в смысле уже-не-теперь, прошлого; всякое первое теперь есть всегда чуточку-еще-не, т.е. время в смысле еще-не-теперь, "будущего". Так что время "в обе стороны" бесконечно. Этот тезис о времени делается возможен только при ориентации *на свободнопарящее по-себе наличного потока теперь*, причем полный феномен теперь в аспекте датируемости, мирности, отрезковости и присутствиеразмерной местности скрыт и принижен до неузнаваемого фрагмента. Если в направленности зрения на наличие и неналичие "продумывать" череду теперь "до конца", то конец найти никогда не удастся. Из того, что *это* до-конца-*продумывание* времени всегда *должно мыслить* еще время, выводят, что время *и есть* бесконечно.

В чем основано это нивелирование мирового времени и сокрытие временности? В бытии самого присутствия, которое мы подготовительно интерпретировали как *заботу*[1]. Брошенно-падающее, присутствие ближайшим образом и большей частью потеряно в озаботившем. В этой потерянности опять же дает о себе знать скрывающее бегство присутствия от его собственной экзистенции, характеризованной как заступающая решимость. В озабочении бегством лежит бегство *от* смерти, т.е. отвод глаз *от* конца бытия-в-мире[2]. Этот отвод глаз от... есть сам по себе модус экстатичного *настающего* бытия к концу. Несобственная временность падающе-обыденного присутствия должна как такой отвод глаз от конечности игнорировать собственную настающесть и тем самым временность вообще. И если уж расхожая понятливость присутствия ведома людьми, то самозабвенное "представление" о "бесконечности" публичного времени способно только упрочиться. Люди никогда не умирают, ибо они *не могут* умереть, поскольку смерть всегда

---

[1] Ср. § 41, с. 191 слл.
[2] Ср. § 51, с. 252 слл.

моя и экзистентно собственно понята лишь в заступающей решимости. Люди, никогда не умирающие и не понимающие бытия к концу, все же дают бегству от смерти характерное толкование. До конца "все еще есть время". Здесь заявляет о себе имение-времени в смысле возможности его потерять: "теперь лишь еще это, потом то, и только еще это и тогда..." Здесь не то что понята конечность времени, но наоборот, озабочение настроено по возможности больше урвать от времени, которое еще приходит и "идет дальше". Время есть публично нечто, что каждый себе берет и взять может. Нивелированная череда теперь остается совершенно неузнана со стороны ее происхождения из временности отдельного присутствия в повседневном друг-с-другом. Да и как может хоть чуть задеть "время" в его ходе, если уже не экзистирует какой-то наличный "во времени" человек? Время идет дальше, как оно ведь уже и "было", когда человек "пришел в жизнь". Люди знают лишь публичное время, которое, нивелированное, принадлежит каждому и значит никому.

Но подобно тому как даже в ускользании от смерти она преследует бегущего и он как раз в своем уклонении все-таки вынужден ее видеть, так всего лишь текущая, безвредная, бесконечная череда теперь тоже в примечательной загадочности располагается "над" присутствием. Почему мы говорим: время *проходит* и не *с равной* эмфазой: оно возникает? В аспекте чистой череды теперь то и то ведь может быть сказано с равным правом. В речи об *уходящем* времени присутствие всё-таки понимает о времени больше чем ему хотелось бы заметить, т.е. *временность*, в которой временит мировое время, при всем сокрытии *не вполне заперта*. Речь об уходе времени дает выражение "опыту": время нельзя задержать. Этот "опыт" опять же возможен только на почве желания задержать время. Здесь лежит несобственное *ожидание* "моментов", которое об ускользнувших уже и *забывает*. Актуализирующе-забывающее *ожидание* несобственной экзистенции есть условие возможности расхожего опыта ухода времени. Поскольку присутствие во вперёд-себя настающе, оно должно ожидающе понимать череду теперь как *ускользающе*-преходящую. *Присутствие знает бегущее время из "беглого" знания о своей смерти*. В эмфатической речи об уходящем времени заложен публичный отсвет *конечной будущности* временности присутствия. И поскольку смерть может оставаться скрыта даже в речи об уходящем времени, время кажет себя как уход "само по себе".

Но даже в этой по себе уходящей, чистой последовательности теперь еще обнаруживается сквозь все нивелирование и сокрытие исходное время. Расхожее толкование определяет поток времени как *необратимое* одно-за-другим. Почему время не дает себя повернуть? По себе, и именно при взгляде исключительно на поток теперь, не очевидно, почему череда теперь не может как-то установиться опять же в обратном направлении. Невозможность поворота имеет свою основу в происхождении публичного времени из временности, временение которой, первично настающее, экстатично "идет" к своему концу, причем так, что оно уже "есть" к концу.

Расхожая характеристика времени как бесконечной, уходящей, необратимой череды теперь возникает из временности падающего присутствия. *Расхожее представление времени имеет свою естественную правоту.* Оно принадлежит к повседневному способу присутствия быть и к ближайше господствующей понятности бытия. Потому и *история* обычно и чаще понимается *публично как внутривременное* событие. Это толкование времени теряет свое исключительное и приоритетное право лишь когда притязает на умение добыть "истинное" понятие времени и наметить для интерпретации времени единственно возможный горизонт. Оказалось, напротив: лишь из временности присутствия и ее временения делается понятно, *почему и как к ней принадлежит мировое время.* Интерпретация почерпнутой из временности полной структуры мировремени впервые дает путеводную нить, чтобы вообще "увидеть" лежащее в расхожей концепции времени сокрытие и оценить нивелировку экстатично-горизонтного устройства временности. Но ориентир на временность присутствия позволяет вместе с тем выявить исток и фактичную необходимость этого нивелирующего сокрытия и выверить расхожие тезисы о времени и основание их правоты.

Зато, *наоборот*, в горизонте расхожего разумения времени временность остается *недоступна.* Поскольку же всё теперь-время не только в плане его возможного толкования должно быть первично ориентировано на временность, но само временит лишь в несобственной временности присутствия, то в виду происхождения теперь-времени из временности оправданно рассматривать эту последнюю как *исходное время.*

Экстатично-горизонтная временность временит *первично* из *настающего.* Расхожая понятность времени напротив видит основофеномен времени в *теперь*, а именно в урезанном по своей пол-

ной структуре, голом *теперь*, которое именуют "настоящим". Отсюда можно видеть, что должно оказаться в принципе безнадежным прояснить или тем более вывести *из этого теперь* принадлежащий к собственной временности экстатично-горизонтный феномен *мгновения-ока*. Поэтому экстатично понятое настающее, датируемое значимое "потом" и расхожая концепция "будущего" в смысле еще не наступившего и лишь наступающего чистого *теперь* не тождественны. Так же не совпадают экстатичная бывшесть, датируемое значимое "*тогда*" и концепция прошлого в смысле прошедшего чистого *теперь*. *Теперь* не ходит беременное своим *еще-не-теперь*, но настоящее происходит из настающего в исходном экстатичном единстве временения временности[1].

Хотя расхожему опыту времени ближайшим образом и большей частью известно только "мировое время", но он вместе с тем всегда наделяет его *исключительным* отношением к "душе" и "духу". И это даже там, где до выраженной и первичной ориентации философского вопрошания на "субъект" еще далеко. Двух характерных примеров тому будет достаточно: *Аристотель* говорит: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης...[2]. И *Августин* пишет: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi[3]. Так тогда и интерпретация присутствия как временности лежит в принципе не вне горизонта расхожей концепции времени. И *Гегель* уже сделал отчетливую попытку установить взаимосвязь расхоже понятого времени с духом, в противоположность чему у *Канта* время правда "субъективно", но стоит без связи "рядом" с "я мыслю"[4]. Гегелевское специаль-

---

[1] Что традиционная концепция вечности в значении "неподвижного *теперь*" (nunc stans) почерпнута из расхожей понятности времени и очерчена в ориентации на идею "постоянной" наличности, не требует подробного разбора. Если бы вечность *Бога* удалось философски сконструировать, она должна была бы пониматься как просто более исходная и "бесконечная" временность. Могла ли via negationis et eminentiae проложить путь к этому, пока отставим.

[2] Физика Δ 14, 223 а 25; ср. там же 11, 218 b 29 - 219 а 1, 219 а 4-6.

[3] Confessiones lib. XI, cap. 26.

[4] В каком смысле у *Канта* с другой стороны все же прорывается более радикальное понимание времени чем у *Гегеля*, показывает первый раздел второй части этого трактата.

ное обоснование взаимосвязи между временем и духом удобно для того, чтобы косвенно пояснить предшествующую интерпретацию присутствия как временности и доказательство происхождения мирового времени из нее.

§ 82. Отграничение экзистенциально-онтологической взаимосвязи временности, присутствия и мирового времени от гегелевской концепции отношения между временем и духом

История, которая по своей сути есть история духа, протекает "во времени". Таким образом "развитие истории впадает во время"[1]. *Гегель* не довольствуется тем чтобы выставить внутривременность духа как факт, но пытается понять *возможность* того, что дух впадает во время, которое есть "нечувственное чувственного"[2]. Время должно быть способно как бы вбирать дух. А тот опять же должен быть родствен времени и его существу. Отсюда разбору подлежит двоякое: 1) как *Гегель* очерчивает существо времени? 2) что принадлежит к существу духа, что делает для него возможным "упасть во время"? Ответ на эти два вопроса послужит лишь контрастному *прояснению* предшествующей интерпретации присутствия как временности. Он не делает заявки на хотя бы лишь относительно полную трактовку проблем, необходимо оказывающихся задетыми у *Гегеля*. Тем более что в нем нет и мысли "критиковать" Гегеля. Отграничение изложенной идеи временности от гегелевского понятия времени напрашивается прежде всего потому, что гегелевское понятие времени представляет радикальнейшее и слишком мало замеченное концептуальное оформление расхожей понятности времени.

а) Гегелевское понятие времени

"Системное место", в котором проводится философская интерпретация времени, может считаться критерием ведущей при этом основоконцепции времени. Первое дошедшее в традиции тематически подробное толкование расхожей понятности времени находится в "Физике" Аристотеля, т.е. во взаимосвязи онтологии *природы*. "Время" стоит рядом с "местом" и "движением".

---

[1] *Гегель*, Разум в истории. Введение в философию мировой истории. Изд. G.Lasson, 1917, с. 133.

[2] Там же.

У *Гегеля* в верности традиции анализ времени находит себе место во второй части его "Энциклопедии философских наук", носящей титул: Философия природы. Первый раздел трактует механику. Его первая часть посвящена разбору "пространства и времени". Они суть "абстрактное друг-вне-друга"[1].

Хотя *Гегель* ставит рядом пространство и время, но это делается не просто в поверхностном присоединении: пространство, "а также время". "С этим 'а также' философия воюет". Переход от пространства к времени означает не взаимную увязку трактующих их параграфов, но "пространство само переходит". Пространство "есть" время, т.е. время есть "истина" пространства[2]. Если пространство диалектически *помыслено* в том, *что оно есть*, то это бытие пространства открывается по *Гегелю* как время. Как надо мыслить пространство?

Пространство есть "неопосредуемое безразличие вне-себя-бытия природы"[3]. Это означает: пространство есть абстрактная множественность различаемых в нем точек. Пространство ими не разрывается, но не из них оно и возникает, тем более не способом их сложения. Пространство, различаемое через различимые точки, которые сами суть пространство, со своей стороны оказывается безразличным. Различия сами имеют характер того, что они различают. Но точка все же, поскольку она вообще что-то различает в пространстве, есть *отрицание* пространства, однако так, что она как это отрицание сама (точка ведь пространство) остается в пространстве. Точка не выделяется как нечто другое пространству из этого последнего. Пространство есть безразличное друг-вне-друга точечной множественности. Пространство однако не точка, но, как говорит *Гегель*, "точечность"[4]. На этом основан тезис, в котором *Гегель* продумывает пространство в его истине, т.е. как время:

"Отрицательность, относящаяся как точка к пространству и в нем развивающая свои определения как линия и поверхность, есть однако в сфере вне-себя-бытия равным образом *для себя* и свои опреде-

---

[1] Ср. *Гегель*, Энциклопедия философских наук в очерке, изд. G.Bolland, Лейден 1906, §§ 254 слл. Это издание приводит также "Прибавления" из лекций Гегеля.

[2] Там же § 257, дополнение.

[3] Там же § 254.

[4] Там же § 254, дополнение.

ления в нем полагая опять же вместе с тем как в сфере вне-себя бытия, являясь при этом безразличной к спокойному рядом-друг-с-другом. Так для себя положенная, она есть время"[1].

Если пространство представляется, т.е. непосредственно разглядывается в безразличном состоянии его различий, то отрицания как бы просто даны. Это представление однако еще не схватывает пространства в его бытии. Это возможно лишь в мышлении как в прошедшем через тезис и антитезис и их снимающем синтезе. Пространство *помыслено* и тем самым схвачено в его бытии только тогда, когда отрицания не просто остаются пребывающими в их безразличии, но снимаются, т.е. сами отрицаются. В отрицании отрицания (т.е. точечности) точка полагает себя *для себя* и выступает тем самым из безразличия пребывания. Как для себя положенная она отличается от той и этой, она *уже не* эта и *еще не* та. С самополаганием для себя самой она полагает о д н о - з а - д р у г и м, в котором она встает, сферу вне-себя-бытия, которая отныне есть сфера отрицаемого отрицания. Снятие точечности как безразличия означает уже-не-оставленность-лежать в "парализованном покое" пространства. Точка "раздвигается" в отношении всех других точек. Это отрицание отрицания как точечности есть по *Гегелю* время. Если это рассуждение вообще призвано иметь показуемый смысл, то не может иметь в виду ничего другого как: себя-для-себя-полагание каждой точки есть т е п е р ь -здесь, т е п е р ь -здесь и так далее. Каждая точка, полагаемая для себя, есть т е п е р ь -точка. "Во времени точка имеет таким образом действительность". *То, через что* точка всякий раз как эта вот способна полагать себя для себя, есть всякий раз т е п е р ь. Условие *возможности* себя-для-себя полагания точки есть т е п е р ь. Это обусловление возможности составляет *бытие* точки, и это бытие есть вместе с тем помысленность. Поскольку соответственно чистое мышление точечности, т.е. пространства, всякий раз мыслит т е п е р ь и вне-себя-бытие разных т е п е р ь, пространство "есть" *время*. Как определяется само время?

"Время как отрицательное единство вне-себя-бытия есть равным образом прямо абстрактное, идеальное. – Оно есть бытие, которое, будучи, не есть, и, не будучи, есть: наглядное становление; это значит, что различия, хотя и просто мгновенные, непосредственно себя снимающие, определены как внешние, однако самим себе внешние"[2]. Время открывается для этого толкования как

---

[1] Ср. *Гегель*, Энциклопедия, крит. изд. Hoffmeister 1949, § 257.

[2] Там же § 258.

"наглядное становление". Последнее означает по *Гегелю* переход от бытия к ничто, соотв. от ничто к бытию[1]. Становление есть как возникновение так и уничтожение. "Переходит" бытие, соотв. небытие. Что этим сказано в аспекте времени? Бытие времени это теперь; поскольку же всякое теперь "теперь" сразу уже-*не*-есть, соотв. во всякое прежнее теперь еще-*не*-есть, оно может быть взято и как небытие. Время есть *"наглядное"* становление, т.е. переход, который не мыслится, а прямо предлагает себя в череде теперь. Если существо времени определяется как "наглядное становление", то тем самым обнаруживается: время первично понимается из теперь, а именно так, как оно предносится чистому вглядыванию.

Не требуется обстоятельного разбора, чтобы стало ясно, что со своей интерпретацией времени *Гегель* движется вполне в направлении расхожего понимания времени. Гегелевская характеристика времени из теперь предполагает, что последнее остается в своей полной структуре скрытым и нивелированным, чтобы в качестве хоть и "идеально", но наличного суметь стать наглядным.

Что *Гегель* проводит интерпретацию времени из первичной ориентации на нивелированное теперь, подтверждают следующие тезисы: "У теперь чудовищная привилегия, – оно 'есть' не что иное как единичное теперь, но это исключительное в своем расползании растворяется, растекается, распыляется, пока я его высказываю"[2]. "Впрочем в природе, где время это теперь, дело не доходит до '*пребывающего*' различения тех измерений" (прошедшего и будущего)[3]. "В положительном смысле времени можно поэтому сказать: только настоящее есть, *до* и *потом* нет; но конкретное настоящее есть результат прошедшего и беременно будущим. Истинное настоящее есть тем самым вечность"[4].

Когда *Гегель* именует время "наглядным становлением", то ни возникновение ни уничтожение не имеют тут первенства. Однако иногда он характеризует время как "абстракцию пожирания", доводя так расхожий опыт времени и толкование времени до радикальнейшей формулы[5]. С другой стороны, *Гегель* достаточно последователен, чтобы в собственно дефиниции времени не отдавать пожиранию и уничтожению первенства, какое все же в обыденном

---

[1] Ср. *Гегель*, Наука логики, I книга, разд. 1 гл. 1 (изд. G.Lasson 1923), с. 66 слл.

[2] Ср. Энциклопедия там же § 258, Дополнение.

[3] Там же § 259.

[4] Там же § 259, Дополнение.

[5] Там же § 258, Дополнение.

опыте времени за ними по праву сохраняется; ибо *Гегель* не больше смог бы диалектически обосновать это первенство, чем и то вводимое им как самопонятное "обстоятельство", что именно при себя-для-себя-полагании точки всплывает теперь. И таким образом в характеристике времени как становления *Гегель* понимает последнее тоже в "абстрактном" смысле, выходящем за представление о "потоке" времени. Адекватнейшее выражение гегелевской концепции времени лежит поэтому в определении времени как *отрицания отрицания* (т.е. точечности). Здесь последовательность теперь в предельнейшем смысле формализована и беспримерно нивелирована[1]. Только из этой формально-диалектической концепции времени *Гегель* может вывести взаимосвязь между временем и духом.

---

[1] Из приоритета нивелированного теперь делается ясно, что и гегелевское концептуальное определение времени тоже следует линии расхожей понятности времени и, значит, вместе с тем *традиционной* концепции времени. Можно показать, что понятие времени у *Гегеля* даже *прямо* почерпнуто из "Физики" *Аристотеля*. В "Иенской логике" (ср. издание Lasson 1923), набросанной ко времени доцентуры Гегеля, анализ времени "Энциклопедии" во всех существенных чертах уже сформирован. Раздел о времени (с. 202 слл.) оказывается уже при самой грубой сверке *парафразой аристотелевского* трактата о времени. Начиная с "Иенской логики" *Гегель* развивает свою концепцию времени в рамках натурфилософии (с. 186), первая часть которой надписана титулом "Солнечная система" (с.195). В привязке к концептуальному определению эфира и движения *Гегель* разбирает понятие времени. Анализ пространства здесь еще идет следом. Хотя диалектика уже пробивается, она пока не имеет позднейшей жесткой, схематической формы, но позволяет еще рассвобожденное понимание феноменов. На пути от *Канта* к гегелевской развернутой системе происходит еще раз решающее вторжение *аристотелевской* онтологии и логики. Как факт это давно известно. Но путь, род и границы воздействия до сих пор одинаково темны. *Конкретная* сравнительная *философская* интерпретация "Иенской логики" *Гегеля* и "Физики" и "Метафизики" *Аристотеля* привнесет новый свет. Для проводимого рассмотрения будет достаточно нескольких черновых указаний.

Аристотель видит существо времени в νῦν, *Гегель* в теперь. А. схватывает νῦν как ὅρος, Г. берет теперь как "границу". А. понимает νῦν как στιγμή, Г. интерпретирует теперь как точку. А. характеризует νῦν как τόδε τι, Г. называет теперь "абсолютным этим". А. традиционно приводит χρόνος во взаимосвязь с σφαῖρα, Г. подчеркивает "круговой бег" времени. От *Гегеля* ускользает правда центральная тенденция аристотелевского анализа времени, обнаружение фундирующей взаимосвязи (ἀκολουθεῖν) между νῦν, ὅρος, στιγμή, τόδε τι. – С тезисом *Гегеля*: пространство "есть" время, совпадает по результату, при всем различии обоснования, концепция *Бергсона*. Б. говорит только наоборот: время (temps) есть пространство. Бергсоновское восприятие времени тоже очевидным образом возникло из интер-

б) Гегелевская интерпретация взаимосвязи между временем и духом

Как понимается сам дух, если может быть сказано, что ему присуще с его осуществлением впадать во время, определяемое через отрицание отрицания? Существо духа есть *понятие*. Под ним *Гегель* разумеет не созерцаемую всеобщность рода как форму помысленного, но форму самого мышления, мыслящего себя: понимание *себя – как постижение* не-я. Поскольку схватывание *не*-я представляет собой различение, в чистом понятии как схватывании *этого* различения лежит различение различения. Отсюда *Гегель* может определить существо духа формально-апофантически как отрицание отрицания. Эта "абсолютная негативность" дает логически формализованную интерпретацию декартовского cogito me cogitare rem, в чем Декарт видит существо всей conscientia.

Понятие есть отсюда та понимающая себя понятость самости, в качестве какой самость собственно есть как она может быть, т.е. *свободная*. "*Я* есть само чистое понятие, пришедшее как понятие к *наличному бытию*"[1]. "Я есть опять же это *первично* чистое себя к себе относящее единство, и это не непосредственно, но абстрагируясь от всякой определенности и содержания и возвращаясь в свободу без-

---

претации *аристотелевского* трактата о времени. Это не просто внешнее литературное совпадение, что одновременно с Essai sur les données immédiates de la conscience Б-на, где излагается проблема temps и durée, появился трактат Б-на с заглавием: Quid Aristoteles de loco senserit. С учетом аристотелевского определения времени как ἀριθμὸς κινήσεως Б. предпосылает анализу времени анализ *числа*. Время как пространство (ср. Essai p. 69) есть *квантитативная* последовательность. Длительность из контр-ориентации на *эту* концепцию времени *описывается как квалитативная последовательность*. Для критического размежевания с бергсоновским понятием времени и прочими современными концепциями времени здесь нет места. Насколько в нынешних анализах времени вообще достигнуто что-то существенное сверх *Аристотеля* и *Канта*, это касается больше восприятия времени и "временного сознания". Указание на прямую взаимосвязь между понятием времени *Гегеля* и аристотелевским анализом времени призвано не засчитать Г-лю какую-то "зависимость", но привлечь внимание к *принципиальной онтологической весомости этой филиации* для *гегелевской логики*. – Об "Аристотеле и Гегеле" ср. статью Николая *Гартмана* под таким заглавием в Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, т. 3 (1923), с. 1-36.

[1] Ср. *Гегель*, Наука логики, том II (изд. Lasson 1923), часть 2, с. 220.

граничного равенства с самим собой"[1]. Таким образом Я есть *всеобщность*, но *точно так же* непосредственно "единичность".

Это отрицание отрицания есть вместе с тем "абсолютно непокойное" духа и его *самооткровение*, принадлежащее к его существу. "Прогресс" осуществляющегося в истории духа несет в себе "принцип исключения"[2]. Последнее становится однако не отсечением исключенного, а его *преодолением*. Преодолевающее и вместе с тем терпеливое самоосвобождение характеризует свободу духа. "Прогресс" означает поэтому никогда не чисто количественное больше, но он сущностно качествен, а именно качественностью духа. "Движение вперед" сознательно и себя в своей цели знающе. На каждом шагу своего "прогресса" дух должен преодолевать "сам себя" как поистине враждебную помеху своему назначению[3]. Цель развития духа "достичь своего собственного понятия"[4]. Само развитие есть "жесткая, бесконечная война против самого себя"[5].

Поскольку непокой развития *духа*, ведущего себя к своему понятию, есть *отрицание отрицания*, ему оказывается присуще в его самоосуществлении впадение "во *время*" как непосредственное *отрицание отрицания*. Ибо "время есть само *понятие*, которое *налично существует* и как пустая наглядность представляет себя сознанию; оттого дух является необходимо во времени, и он является во времени до тех пор, пока не *схватит* свое чистое понятие, т.е. не отменит время. Оно есть *внешняя* наблюдаемая, *не схваченная* самостью чистая самость, понятие, но лишь наблюдаемое"[6]. Таким образом дух необходимо *по своему существу* является во времени. "Всемирная история есть стало быть вообще истолкование духа во времени, как в пространстве идея толкует себя через природу"[7]. "Исключение", принадлежащее к движению развития, таит в себе отношение к небытию. Это время, понятое из раздвигающегося теперь.

Время есть "абстрактная" негативность. Как "наглядное становление" оно есть непосредственно преднаходимое, различенное само-

---

[1] Там же.

[2] Ср. *Гегель*, Разум в истории. Введение в философию мировой истории. Изд. G.Lasson 1917, с. 130.

[3] Там же с. 132.

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] Ср. Феноменология духа. WW. II, с. 604.

[7] Ср. Разум в истории, там же с. 134.

различение, “присутствующее”, т.е. наличное понятие. Как наличное и тем самым внешнее духа время не имеет власти над понятием, но понятие наоборот “есть власть времени”[1].

Гегель показывает возможность исторического осуществления духа “во времени”, возвращаясь к *тождеству формальной структуры духа и времени как отрицания отрицания*. Наиболее пустая, формально-онтологическая и формально-апофантическая абстракция, в которую отчуждаются дух и время, позволяет установить родство обоих. Но поскольку все же время вместе с тем понимается в смысле просто нивелированного мирового времени и так его происхождение оказывается совершенно скрыто, оно просто стоит против духа как нечто наличное. Оттого дух *должен прежде всего* “во время” *упасть*. Что уж онтологически означает это “впадание” и “осуществление” властного над временем и собственно вне его “сущего” духа, остается темно. Насколько не проясняет *Гегель* происхождение нивелированного времени, настолько же без малейшей проверки он оставляет вопрос, возможно ли вообще сущностное устройство духа *как* отрицания отрицания, разве что на основе исходной временности.

Права ли гегелевская интерпретация времени и духа и их взаимосвязи и покоится ли она вообще на онтологически исходных основаниях, теперь еще разобрано быть не может. Но *что вообще можно* отважиться на формально-диалектическую “конструкцию” взаимосвязи духа и времени, открывает исходное родство их обоих. Гегелевская “конструкция” имеет своим двигателем усилие и борьбу за постижение “конкретности” духа. Это показывает следующая фраза из заключительной главы его “Феноменологии духа”: “Время является поэтому судьбой и необходимостью духа, который в себе не совершенен, – необходимостью обогатить долю, которую самосознание имеет в сознании, привести в движение *непосредственность* его *по-себе*, – форму, в какой субстанция есть в сознании, – или наоборот, беря по-себе как *интимное*, реализовать то, что лишь *интимно*, и явить его, т.е. отстоять для достоверности себя самого”[2].

Предыдущая экзистенциальная аналитика присутствия начинает наоборот с “конкретности” самой фактично брошеной экзистенции, чтобы раскрыть временность как то, что делает ее возможной.

---

[1] Ср. Энциклопедия, § 258.

[2] Ср. Феноменология духа там же с.605.

"Дух" не впадает лишь во время, но *экзистирует* как исходное *временение* временности. Последняя временит мировое время, в чьем горизонте "история" как внутривременное событие может "явиться". Не "дух" впадает *во* время, но: фактичная экзистенция "выпадает" как падающая *из* сходной, собственной временности. Это "выпадение" однако само имеет свою экзистенциальную возможность в принадлежащем к временности модусе своего временения.

§ 83. Экзистенциально-временная аналитика присутствия и фундаментально-онтологический вопрос о смысле бытия вообще

Задачей предыдущего рассмотрения было экзистенциально-онтологически интерпретировать *исходное целое* фактичного присутствия *из его основания* в аспекте возможностей собственного и несобственного экзистирования. Этим основанием и значит бытийным смыслом заботы оказалась *временность.* Что *подготовительная* экзистенциальная аналитика присутствия установила *до* высветления временности, теперь *возвращено* поэтому в структуру бытийной целости присутствия, временность. Из проанализированных возможностей временения исходного времени получили свое "обоснование" структуры, ранее лишь "выявленные". Установление бытийного устройства присутствия остается однако все равно лишь *путем. Цель* – разработка бытийного вопроса вообще. *Тематическая* аналитика экзистенции нуждается со своей стороны сначала в свете от прежде проясненной идеи бытия вообще. Это нужно особенно если мерилом всякого философского исследования остается правило, высказанное во Введении: философия есть универсальная феноменологическая онтология, которая, идя от герменевтики присутствия, как аналитика *экзистенции* закрепила конец путеводной нити всякого философского вопрошания там, откуда оно *возникает* и куда оно *отдает*[1].* Конечно, этот тезис тоже должен считаться не догмой, но формулировкой пока еще "запакованной" принципиальной проблемы: позволяет ли онтология *онтологически* себя обосновать или она и для этого требует *онтического* фундамента и *какое* сущее должно взять на себя функцию фундирования?

То, что кажется таким проясняющим, каково отличие бытия экзистирующего присутствия от бытия неприсутствиеразмерного

[1] Ср. § 7, с. 38.

сущего (напр. реальности), есть все же лишь *исток* онтологической проблематики, но не то, на чем философия может успокоиться. Что античная онтология работает с "вещепонятиями" и что есть опасность "овеществить сознание", известно давно. Только чт*о* значит овеществление? Откуда оно возникает? Почему бытие "постигают" именно "ближайшим образом" из наличного, *а не* из подручного, которое ведь лежит *еще ближе? Почему* это овеществление снова и снова приходит к господству? Как *позитивно* структурировано бытие "сознания", так что овеществление оказывается ему неадекватно? Достаточно ли вообще "разницы" "сознания" и "вещи" для исходного развертывания онтологической проблематики? Лежат ли ответы на эти вопросы на дороге? И получится ли хотя бы *искать* на них ответ, пока *вопрос* о смысле бытия вообще остается не поставлен и не прояснен?

О происхождении и возможности "идеи" бытия вообще нельзя вести исследование средствами формально-логической "абстракции", т.е. без надежного горизонта вопроса и ответа. Надо искать и *пройти* какой-то* *путь* к прояснению онтологического фундаментального вопроса. *Единственный* ли он или вообще *верный* ли, это может быть решено только *после хода. Спор* об интерпретации бытия не может быть улажен, *потому что он даже еще не разгорелся.* И наконец его нельзя взять и "затеять", но разжигание спора требует уже какого-то оснащения. К этому только *на пути* и стоит предлагаемое разыскание. Где оно стоит?

Нечто подобное "бытию" разомкнуто в понятности бытия, принадлежащей как понимание к экзистирущему присутствию. Предшествующая, хотя и неконцептуальная разомкнутость бытия делает возможным то, что присутствие как экзистирующее бытие-в-мире способно иметь отношение *к сущему*, к внутримирно встречающему и к себе самому как экзистирующему. *Как размыкающее понимание бытия в меру присутствия вообще возможно?* Может ли вопрос получить свой ответ в возвращении к *исходному бытийному устройству* бытие-понимающего присутствия? Экзистенциально-онтологическое устройство целости присутствия основывается во временности. Поэтому исходный способ временения сам*о*й экстатичной временности должен делать возможным экстатичный набросок бытия вообще. Как интерпретировать этот модус временения временности? От исходного *времени* ведет путь к смыслу *бытия*? *Время* само открывается как горизонт *бытия*?

3* существ, существование
4* нет! но: бытиё не разрешимо с помощью такой понятийности
7* Пока еще обычное понятие и никакое другое.
7** Два разных вопроса здесь поставлены в один ряд; возможно недоразумение, прежде всего касательно роли присутствия.
7*** Возможно недоразумение. Образцово присутствие, потому что оно вводит при-мер, который вообще в своем существе как при-сутствие (храня истину бытия) вы-меряет и примеряет бытие как таковое – вводит в игру созвучия.
7**** Бытие-вот: удерживаемое как выдержанность в ничто бытия, как отнесение.
7***** Но смысл бытия по этому сущему не считывается.
8* т.е. с самого начала
8** Опять как на странице 7 выше существенное упрощение, и все же помыслено верное. Присутствие не случай сущего для представляющей абстракции бытия, но пожалуй место понятности бытия.
12* Но бытие здесь не только как бытие человека (экзистенция). Это станет ясно из последующего. Бытие-в-мире включает *в себя* отношение экзистенции к бытию в целом: понятность бытия.
12** то самое
12*** как со своим
12**** Стало быть, никакая не экзистенцфилософия.
15* т.е. здесь из наличного
17* καθόλου, καθ᾽αὑτό
29* в этом случае
35* истина бытия
37* Бытие - никак не род, не бытие для сущего во всеобщности; всякое 'вообще' = καθόλου = в целом: *бытие принадлежащее* сущему; смысл онтологической разницы.
38* transcendens конечно – вопреки всякому метафизическому призвуку – не схоластически и греко-платонически κοινόν, но трансценденция как экстатичное – временность – темпоральность; опять же 'горизонт'! Бытием сущее 'пере-

[1] Хайдеггер до последних лет вносил маргиналии в свой рабочий ("избушечный") экземпляр "Бытия и времени" 2-го изд. 1929. Их подборка была введена издателем Ф.-В.фон Херрманном во 2-й том Gesamtausgabe 1977 и стала включаться в тюбингенские переиздания.

крыто'. А трансценденция от истины бытия идя: событие.

38** 'Экзистенция' фундаментально-онтологически, т.е. отнесенная к самой истине бытия, и только так!

38*** т.е. не трансцендентально-философское направление критического кантовского идеализма.

39* собственно: полнота на-стойчивости в вот.

39** Нагруженная трансценденцией разница. Преодоление горизонта как такового. Возвращение к исходу. Пребывание из этого исхода.

41* Только это в этом опубликованном куске.

41** Ср. сюда марбургские лекции ЛС 1927 (Основопроблемы феноменологии).

41*** всякий раз 'я'

41**** Но последнее есть историческое бытие-в-мире.

42* Какое? Быть этим вот и в нем вынести бытиё вообще.

42** что оно 'имеет' быть; предназначение!

42*** бытиё 'этого' вот, 'этого': genitivus obiectivus

42**** т.е. всегда-мне-принадлежность подразумевает врученность

43* лучше: его бытийного понимания

45* Их целью никак не было присутствие.

46* нет!

46** Не только это, но вопрос об истине совершенно и в принципе недостаточен.

47* Но все по цели и результату другое, чем как здесь задумано и достигнуто.

52* Вовсе нет! Потому что понятие мира вовсе даже не понято.

54* Быть это и инфинитив от 'есть': сущее есть.

54** Но не бытия вообще и тем более самого бытия – просто.

57* Бытие-человеком и бытие-вот здесь приравнены.

58* Правомерна ли тут вообще речь о 'мире'? Только окружение! Этому 'даванию' отвечает 'имение'. При-сутствие никогда не 'имеет' мира.

58** Еще бы! В меру бытия его просто *нет*!

58*** Обратное толкование

60* Конечно нет! настолько, что уже через их сопоставление напрашивается отвержение.

61* Из отвода-глаз-от еще не получается вглядывания – у него свой источник и оно имеет необходимым следствием этот отвод глаз; у созерцания есть своя собственная исходность. Взгляд на εἱδος требует другого.

65* При-сутствие именно *миропослушно.*

65** ‘Природа’ здесь подразумевается кантиански в смысле новоевропейской физики.

65*** а прямо наоборот!

68* Почему? εἶδος - μορφή - ὕλη! однако от τέχνη, стало быть ‘художественное’ толкование! если μορφή не в качестве εἶδος, ἰδέα!

71* Но все же лишь характер встречности.

77* Основополагающе для прояснения возможности логистики с ее заявкой.

83* высвечен.

84* Допущение-быть. Ср. “О существе истины”, где допущение-быть принципиально и вполне широко для *любого* сущего!

85* Стало быть допустить *существо*вать в его истине.

85** В том же абзаце речь о “предваряющем высвобождении” – а именно (говоря вообще) бытия для возможной открытости сущего. ‘Предваряющее’ в этом онтологическом смысле значит лат. a priori, по-гречески πρότερον τῇ φύσει, Аристот., Физика, А 1; еще яснее: Метафизика Е 1025 b 29 τὸ τί ἦν εἶναι ‘тем, что уже было – быть’, ‘всегда уже заранее существующее’, бывшее, перфект. Греческий глагол εἶναι не знает перфектной формы; это здесь названо в ἦν εἶναι. Не онтически прошедшее, но то всегда более раннее, к чему мы оказываемся отосланы *обратно* при вопросе о сущем как таковом; вместо априористического перфекта он мог бы также называться: онтологический или трансцендентальный перфект (ср. учение Канта о схематизме).

87* Присутствие, в котором человек сущ*е*ствует.

87** Но не как яческое деяние субъекта, напротив: присутствие и бытие.

87*** Неверно. Язык не надставлен, но *есть* исконное существо истины как в о т.

88* Лучше: владение мира.

90* Именно тоже и как раз ὄν; τὸ ὄν: 1) существ (бытие-сущим), 2) сущее.

93* В сквозном значении.

93** И успокаивались при понятности.

94* ‘реальное’ принадлежащее к вещности, к ч т о, которое единственно и так или иначе способно задеть.

94** ч т о - содержаще

94*** онтологическая разница

96* а другое, равнение на математическое как таковое, μάθημα и ὄν.

98* Критика гуссерлевского выстраивания 'онтологий'! как вообще вся критика Декарта сюда вставлена и с этим намерением!

100* sic! причем конечно 'понятность' к пониманию как наброску, а он как экстатическая временность.

101* Мир стало быть и пространственно.

104* Нет, как раз особенное и нераздробленное единство мест!

105* Откуда даль, которая от-даляется?

105** Близость и *пребывание*, не величина расстояния существенны.

105*** От-даление четче чем приближение.

105**** В каком смысле и почему? Бытие qua постоянное пребывание обладает преимуществом, актуализация.

109* Из известной мне взаимопринадлежности, которую я держу перед собой и *потом* видоизменяю.

116* Или еще как раз настоящая самость в противоположность жалкому ячеству.

133* ἀλήθεια – открытость – просвет, свет, высвечивание.

133** но не продуцируется.

133*** Экзистирует присутствие и только оно; соответственно экзистенция – выставленность и выстаивание в открытости вот: эк-зистенция.

134* 'Тяжесть': что надо нести; человек вручен, усвоен присутствию. Несение: взятие на себя из принадлежности к самому бытию.

143* Фундаментально-онтологически, т.е. из отнесения истины бытия.

145* Но кто есть 'ты'? Тот, каким ты себя *вы*брасываешь – каким ты *становишься*.

146* Но не qua субъект и индивид или qua личность.

147* Его понимать как 'рассудок', διάνοια, но не 'понимание' из рассудка.

147** Как она 'заключена' там и что значит тут бытиё?

147*** Но не значит: бытие 'существует' по милости наброска.

153* Это 'само его бытие' однако определено в себе через бытийную понятливость, т.е. через устояние в просвете присутствования, причем ни просвет как таковой, ни пребывание как таковое не становятся темой представления.

157* Каким образом через видоизменение толкования может получиться высказывание?
160* Гуссерль
161* Для языка брошеность существенна.
162* само вот; выставленность как открытое место
165* а с-казуемое? (бытиё)
165** Человек как ‘собиратель’, собранность на бытии — существуя в открытости сущего (но это на заднем плане).
183* Но это понимание как слышание. Это опять же никогда не значит: ‘бытие’ есть только ‘субъективно’, но бытие (qua бытие сущего) qua разница ‘в’ при-сутствии как брошеном (броска).
184** стало быть: бытия и присутствия.
187* Так что с ‘нигилизмом’ тут как раз ничего.
187** как определяющее бытиё как таковое; впрямую неожиданное и невыносимое — отчуждающее.
189* (отсвоение)
191* Не эгоистически, но как брошеное для взятия на себя.
201* Здесь разделять: φύσις, ἰδέα, οὐσία, substantia, res, объективность, наличность.
201** ‘Реальность’ как ‘действительность’ и realitas как ‘вещность’; срединное положение кантовского понятия объективной реальности’.
207* Скачок в бытие-вот.
207** а именно экзистенциально-онтологическому опыту.
207*** а присутствие к существу бытия как такового.
208* Онтологическая разница
209* Не реальность как вещность.
211* сегодняшнее
212* φύσις в себе уже ἀλήθεια, потому что κρύπτεσθαι φιλεῖ.
213* не только, но в середину
214* Здесь собственное место рискующего скачка в присутствие.
223* при-сутствия и потому настояния.
223** Такими они никогда и не станут.
227* но существо истины помещает нас в пред говорящего нам!
230* Онтологическая разница.
231* через которую однако ‘онтология’ одновременно изменяется (ср. Кант и проблема метафизики, раздел IV).
233* одновременно: *уже*-бытием.
234* ‘Бытие’-к-концу.

234** осмысленная соразмерно существу присутствия.

234*** Бытие небытия.

235* Пре-бывающее (приход и событие).

235** а именно фундаментально-онтологическая, т.е. нацеленная вообще на бытийный вопрос как таковой.

240* Присутствиеразмерное отношение к смерти; смерть сама = ее приход, наступление, умирание.

245* смерть как умирание.

246* т.е. фундаментально-онтологически.

246** если подразумевается человеческая жизнь, иначе нет — “мир”.

252* Но забота существует из истины бытия.

266* т.е. опять же не только *ужас* и ни в коем случае не: ужас как голая эмоция.

267* 1) свидетельствующее как таковое
2) засвидетельствованное в нем

268* Совершение бытия — философия, свобода.

268** Это теперь более радикально из существа философствования.

270* горизонт

270** Тут неизбежно мешается разное:
1) зов того, что мы называем совестью
2) бытие-призванным
3) опыт этого бытия
4) привычное традиционное объяснение
5) способ управляться с ним

270*** Ему мнится знать такое

271* Откуда это слушание и умение слушать? Чувственное слышание ушами как брошеный способ при-нятия.

271** не чувственно нами ‘слышимое’.

271*** но и останавливающее тоже.

271**** кто отдалился от своей самости.

271***** а именно его ис-тока в бытии самости; но не есть ли это пока лишь заявка?

303* Разделять научный прием и мыслящий подход.

311* Криво! Как будто из аутентичной онтики можно вычитать онтологию. Что же такое аутентичная онтика, если не из до-онтологического наброска аутентичная, — раз уж все должно остаться при этом различении.

313* Это пожалуй нет; но ‘без произвола’ еще не значит: необходимо и обязывающе.

316* Экзистенция: 1) для целости бытия присутствия; 2) только для 'понимания'.

317* присутствие *само есть* это сущее.

317** 'Я' как в известном смысле 'ближайшая', переднеплановая и таким образом кажущая-ся самость.

318* точнее прояснить: *я-говорение* и *бытие-собой.*

318** и нацеленность на онтически-сверхчувственные положения (Metaphysica specialis).

319* Не пред-ставленное, но представляющее как *перед-собой-ставящее* в представлении – но *только* в нем, и Я 'есть' только как это *перед-собой*, только как это *к-себе-отнесенное.*

320* 'Пребывание', постоянное 'сопровождение'.

321* т.е. временность.

322* т.е. просвет бытия как бытия.

325* Многозначно: экзистенциальный набросок и экзистенциальное набрасывающее понимание в нем идут здесь рядом.

369* Никакой противоположности; оба взаимопринадлежны.

375* наброска

378* прежде предшествовавшее и теперь оставшееся

408* ближайшее

436* Значит не экзистенцфилософия.

437* не 'тот' единственный

2 *борьба гигантов вокруг бытия*

3 *бытие есть наиболее общее из всего*

бытие не есть также и род

4 *определение дается через ближайший род и специфическое различие*

Невозможно предпринять определение бытия, не впав в эту нелепость: ибо невозможно определить ни одного слова, не начав с этого, это есть, *выражают ли его или подразумевают. Отсюда, чтобы определить бытие, пришлось бы сказать* это есть, *и таким образом применить определяемое слово в его определении.*

43-44 *Что же мне ближе меня самого? я труждаюсь здесь и труждаюсь во мне самом: сделался себе землей обременения и великого пота.*

48 *и сказал Бог: сделаем же человека по образу нашему и подобию*

90 *Так что одно и то же тело, удерживая то же свое количество, может простираться множеством разных способов: теперь, скажем, больше в длину и меньше в ширину или глубину, а вскоре затем наоборот больше в ширину и меньше в длину.*

91 *Тем же рассуждением может быть показано, что и вес, и цвет, и все подобного рода качества, ощущаемые в телесной материи, могут быть из нее изъяты, при том что она останется нетронутой; откуда следует, что его (т.е. протяжения) природа ни от какого из этих качеств не зависит.*

92 *Субстанция, не нуждающаяся совершенно ни в какой вещи, может мыслиться только одна единственная, а именно Бог.*

Но все другие (вещи), замечаем мы, не могут существовать иначе как нуждаясь в помощи Бога.

93 *Имя субстанции не подходит Богу и им* однозначно, *как выражаются в Школах, когда она была бы общей Богу и творениям.*

Не может быть отчетливо понято ни одно значение ее [субтанции] имени, которое было бы общим для Бога и творений.

94 *Однако субстанция не может быть первично воспринята единственно через то, что она есть существующая вещь, ибо одно это само по себе на нас не воздействует.*

И даже легче понимаем субстанцию протяженную или субстанциюмыслящую чем субстанцию отдельно, опуская то, что она мыслит или что протяженна.

...в рассуждении только, не в реальности

96 *Достаточно будет, если мы заметим, что восприятия чувств относятся только к сопряжению человеческого тела с умом, так что в основном они представляют нам, чем*

внешние тела могут этому сопряжению способствовать или вредить.

97 *Они не показывают нам, какими (тела) существуют сами в себе. Делая это, мы постигаем, что природа материи, или тела, рассматривая вообще, состоит не в том что это вещь твердая или тяжелая или окрашенная или каким-либо другим образом воздействующая на чувства, но только в том что это вещь протяженная в длину, ширину и глубину.*

139 *И отсюда происходит, что вместо того чтобы, рассуждая о вещах человеческих, говорить, как уже вошло в пословицу, что надо их знать прежде чем полюбить, святые наоборот, рассуждая о вещах божественных, говорят, что надо их любить чтобы познать и что в истину не войти иначе как через любовь, из чего они сделали одно из своих наиболее полезных изречений.*

Августин, Против Фавста кн.32, гл.18: не входят в истину иначе как через любовь

171 *Все люди природно стремятся к ведению (увидению).*

То же самое есть внимать и быть.

180 *...состояние греха (порока)*

состояние целомудрия

состояние благодати

190 *Страх благочестивый (и страх) рабский.*

О восьмидесяти трех разнообразных вопросах, вопр. 33: о страхе, вопр. 34: то же ли самое любить, что не иметь страха, вопр. 35: что такое любить.

212 (На полях) *Природа* (в себе уже *истина* потому что) *любит прятаться.*

329 *Именование берется от более весомого.*

423 *Он размыслил создать некий движущийся образ вечности и, упорядочивая небо, делает для пребывающего в единстве века движущийся по числу вечный образ, что мы и назвали временем.*

427 *Если же ничему другому не свойственно исчислять, кроме как душе и уму души, то невозможно быть времени без существования души.*

Отчего мне видится, что время есть не что иное как протяжение; но какой вещи не знаю; и дивно, если не самой же души.

433 (Одновременно с) *Эссе о непосредственных данностях сознания* (трактат Бергсона) *Что мыслил Аристотель о месте (пространстве).*

...число движения

Примечания переводчика

Это русское "Бытие и время" пытается использовать данную нашим языком возможность воссоздания немецкой мысящей речи. Чтобы соблюсти дословность следования Хайдеггеру и для удобства параллельного чтения и цитирования перевод встроен в международно принятую пагинацию тюбингенских изданий "Sein und Zeit", перенос со страницы на страницу часто делается на том же слове и во всяком случае на той же строке что и в немецком. О том, что такое близость к оригиналу, историк культуры и литератор Александр Викторович Михайлов (24.12.1938–18.9.1995; его перевод §§ 31-38 "Бытия и времени" см. *Мартин Хайдеггер.* Работы и размышления разных лет. М. 1993) говорит в письме к проф. Фритьофу Роди и немецким и русским коллегам, написанном за две недели до смерти пересиливая слабость от неизлечимой болезни и интенсивной терапии: "*Один великий немецкий естествоиспытатель 20 в. высказался как-то в том смысле, что изучение греческих частиц в гимназии подарило ему целую интеллектуальную культуру, т.е. способность свободно располагать своими духовными силами; в этом хотели видеть преувеличение. Если однако ближе вдуматься в сказанное и заявленное и лишь немного его обобщить, то мы точно уловим, что собственно имеется в виду. Ибо – что такое частицы? Это целая сфера тонких, даже тончайших модальностей, которые ведь собственно упорядочивают и определяют связи частей текста и смысла друг с другом, а вместе с тем впервые по-настоящему определяют отношение, подход автора к им написанному. Это сфера тончайших тональностей, без которых немыслим ни один философский текст. Уже у Платона эта сфера богатейше, обильнейше развита; именно у Платона, в совершенно особенной, сегодня зачастую осознаваемой лишь с трудом мере, – многое скорее неизбежно ускользает даже от лучшего знатока греческого. Думают, что переводчик, тот, кому философский текст способен внушить ужас, в 'сухом' философском тексте, скажем И.Канта, должен сконцентрироваться только на возможно более точной передаче терминологии. Но тем самым уже упускают, что текст Канта или Гуссерля, беря примеры особо плотной терминологичности, буквально пронизан модальностями, т.е. так наз. 'частицами', и без них не существует, не может существовать. Текст Канта, хотя и во многом 'сухой' и построенный в периодах, которые сами в себе переплетаются (нередко и блуждают), все же 'живет и дышит' – и если бы какой-либо переводчик однажды дал себе труд уделить этому внимание, не позволяя связать, даже сковать себя чисто терминологией, нацеленностью на чистую терминологичность, то и его текст получился бы совсем другим, гораздо менее сухим, живым и личным (личность Канта!). То же будет и в случае Гуссерля. 'Частицы' определяют в итоге, в качестве чего конкретно служат философские искусственные слова, 'частицы' делают все гибким и послушным ходу мысли. Без них, без крайне развитой и широко разветвленной – в конечном счете по-настоящему даже необозримой (как у Платона!) – сферы модальностей дело со словом вообще не идет*". И в приписке за день до смерти: "*Мы переводим ... никоим образом не́ смысл текста, – ибо смысл непрестанно меняется с нашим толкованием текста и т.о. с временем; но в еще меньшей мере переводим мы и где-то (лишь) терминологическую систему текста – или стилистически-интенциональное в тексте – но, через уверенность интуиции, мы* пере-нимаем *что-то...*" (Dilthey-Jahrbuch für

Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Hg. von Frithjof Rodi. Bd. 10. Göttingen, 1996, 147-150).

Речь Хайдеггера самообъяснительна, в ней достаточно света для прояснения себя самой и того о чем она. Не случайно он не хотел к своим изданиям указателей и комментариев. Но, как всякая речь, эта тоже требует вслушивания, тем более что она не продолжение привычного дискурса. На первых страницах привыкающего чтения не нужно стремиться сразу к полному пониманию, достаточно одной увлеченности, без которой дело все равно никуда не пойдет. После приблизительного освоения, которого требует вообще любой язык, придет догадка, что здесь не при словах имеется и подлежит отысканию значение, а при мысли, которая сама по себе, свободная, всегда спрашивает и ищет впотьмах, есть слов*а*, только не так, что они терминологически обслуживают мысль, а так, что их впервые выслушивают в полноте их звучания, когда они как бы примериваются к миру. Дойти туда, куда нас тут ведут, без собственного усилия, это все равно как мы воображали бы себя во Фрейбурге, проследив путь по географической карте. Даже вредно читать Хайдеггера, не заметив как можно скорее, что смысл, если уж он у него вообще есть, всегда прост или, вернее, обязательно всегда очищающий, выправляющий нагромождения сознания. Вывести из камер на простор – назначение его "конструкций" в каждом абзаце и в каждой фразе, другим делом он не занят, в тесноте умственных построений ему не интересно. Если что-то в этой книге не выводит к прямому смыслу, прошу винить переводчика и пробовать понять трудное место из параллельных разработок, подготовительных или развертывающих. Нам предлагают не мысленные упражнения и эстетскую задумчивость, а выход в бытие, которое "всегда мое", т.е. нашу главную работу.

Русское слово открывает исканию свои просторы. Но при встрече с немецким оно, придерживая язык и давая высказаться другому, должно как в школе учиться новым ходам, каких может потребовать подвижная мысль. Утомляясь от своеволия, сделавшегося у нас привычным в отношении к "зарубежной" философии, мы все больше убеждаемся в верности переводческих правил Кирилла и Мефодия. Разумеется, для Möglich, например, вместо *возможный* допустимо было бы иногда писать "посильный". Но тогда то, что Хайдеггер берет за одно, распалось бы на два и на сцене появилась бы лишняя "сила" с чуждыми немецкой мысли обертонами "духа" и "нрава". Пусть лучше контекст заставит ожить значение, которое в русском *возможный* есть, но онемело. Так же *свое* и *собственное* пусть расширятся в направлении родного, исконного, подлинного, истинного, которое исторически было первым в этих словах, когда настоящее узнавалось как свое, а не наоборот. Раньше сущностная укорененность слышалась в этих словах яснее. Еще Владимиру Далю юридическое, владельческое применение *собственного* было противно как "неруское"; *собь* для него "самая суть человека". Наша просьба понимать *свое* и *собственное* в смысле, который словари русского языка теперь ставят на последнее место, оправдана исторической важностью *своего*, самости, узнавания *себя*, созерцания *себя*, причины *самой себя*, вещи в *себе* для тысячелетней философской мысли, к которой принадлежит Хайдеггер.

Принадлежать чему можно случайно и временно, *принадлежать к чему* значит входить в него по существу. Напрасно кому-то обороты как этот последний покажутся необычными; в нашем языке незаметно существует много такого, над чем не задумывались, но для чего же и нужна философия.

В отношении Dasein окончательный выбор определила фраза православного священника на проповеди, “вы должны не словами только, но самим своим присутствием нести истину”. Применение *присутствия* у Мераба Мамардашвили уже только подкрепило сделанный выбор. Принижение *présence* у Жака Деррида связано с окрестностью этого слова во французском языке: казенное *par la présente (настоящим уведомляю...)*, военное *présenter les armes (взять на караул)*. Причем Сартр, не худший стилист, мог видеть présence на месте Dasein (*L'Etre et le néant*, p.225). В русском *присутствии* меньше объективирующих призвуков. Разумеется, размах немецкого Dasein остается недостижим, ср. у Гёте: Sehr gerne blicke ich nach Venedig zurück, auf jenes große Dasein, “охотно оглядываюсь на Венецию, то великое присутствие”. Разные применявшиеся у нас способы передать Dasein, к каким принадлежит и включение немецкого слова в русский текст, ведут и недалеко, и совсем в другую сторону, к искусственным формам. Из них мы берем, в основном когда Хайдеггер делит Da-sein дефисом, только *бытие-вот*, одинаково допуская прочтения "мое бытие в качестве *вот*" и "бытие моего *вот*", а в нашем *вот* слыша прежде всего открытость, очевидность, фактичность, указывание.

Для Angst оставлен *ужас*, как было в сборнике переводов “Время и бытие” (М., 1993), хотя “тревога” и “тоска” здесь тоже служили бы. Везде без исключений применяя на месте термина Besorgen *озаботиться*, *озабочение* ради связи с Sorge, *заботой*, хотя некоторую связь с ней могло бы иметь и “обеспечение”, мы делаем смысловую натяжку, надеясь на понимание того, что чем присутствие *озаботилось*, оно будет тем заниматься и то организовывать. *Присутствиеразмерное* (Daseinsmäßig) взято из “человекоразмерного” современной философии природы. *От-даление*, по-видимому, требует (немного) больше усилия, чем Entfernung, чтобы услышать в нем устранение дали, но, как и немецкий читатель, русский обязан поработать. Связь erschließen *разомкнуть*, *открыть* и sich entschließen *решиться* к сожалению безвозвратно пропала. Для existentiell введено искусственное *экзистентный* ради отличия от existential *экзистенциальный*, в котором контекст, надеемся, восстановит и немецкий смысл жизненно важного. Fürsorge сужено до *заботливости*, хотя здесь была бы на месте и *опека*, если бы Besorgen стало “обеспечением” (но не стало). Очень жаль, что *толки* на месте Gerede потеряли связь с *речью*, зато они будут верно поняты как вырождение *толкования*. Наше *настоящее*, которого, несмотря на его весомость, все же немного не хватает для заполнения объема немецкого Gegenwart, дублируется *актуальностью*, так же как у *будущего* дублер *настающее*, у *прошлого* — *бывшее* в смысле всегда уже-оказывающегося в бытии, Gewesendes. *Лежит* (liegt) в значении почти глагола-связки есть напр. у Розанова в “О понимании”. *Люди* для das Man имеют дубль *человек*, напр. в *человеко-самость*, Man-selbst. *Феноменальный*, Phänomenal, надо понимать в смысле относящийся к феномену, а не редкостный. *Бытие*, Sein, я произношу *бытиё*, но пишу так только там, где у Хайдеггера старое Seyn. Tatsächlichkeit сужено до *эмпирия* и *эмпиричность*, ursprünglich до *исходное* (реже *исконное*, *изначальное*). За sich Verstehen in отвечает *понимать в чем*, т.е. уметь. Vulgär смягчено до *расхожий;* можно было бы говорить “популярный”, как делал ранний Хайдеггер. Наше *временить* кажется противоположным немецкому zeitigen (“дать созреть” и “созреть”, “проявить”, “обнаружить”), но по сути оно лишь оборотная сторона того же созревания, его выжидательная, незавершенная фаза.

Расстраивающе бледными рядом с метким богатством хайдеггеровского слова остаются такие термины как *растворение*, *погружение*, *поглощение* на месте Aufgehen, где не лучше ли сработал бы "расход" (присутствия в мире), если бы подобные срезания углов не начинали уже перетягивать немецкую мысль на русскую почву. *Расположение* на месте Befindlichkeit настолько скудно, что лихие "самочувствие" или "нахождение в состоянии" подвертывались сами собой, но они означали бы введение лишних у Хайдеггера единиц ("чувство", "состояние"), а такое избегалось всего старательнее, настолько, что, хочется верить, обойтись меньшим числом добавленных терминов во всяком будущем русском "Бытии и времени" окажется уже трудно.

Мы ввели один знак, почти отсутствующий у Хайдеггера: разрядку там, где он субстантивирует наречия, местоимения, частицы. У него самого разрядка применяется очень редко и для другой цели, как курсив в курсиве. В остальном все его акцентировки и выделения слов и фраз переданы без изменений. В тюбингенских изданиях "S.u.Z." принят увеличенный (неравномерно и не вполне последовательно) интервал между абзацами, готовящий их к будущей нумерации. Это не порок набора, так же как не следует сразу винить недоработку переводчика в шероховатостях текста: посмотрите в оригинал; при крупном строительстве до мелкой шлифовки не то что руки не доходят, но она просто не нужна, даже вредна.

Наша пунктуация сначала может показаться непривычной. Она почти та же что в оригинале, но здесь причина не подражание, а снятие оков казенной "грамматики", дающее везде одинаковый эффект. "Правила расстановки знаков препинания" сочинены в отечественной канцелярии и затвержены редакторами и корректорами тем прочнее, чем дальше эти люди от письма. "Примеры" из литературы, на которые унификаторы любят ссылаться, выписаны на деле из советских источников, где классики, в первую очередь Пушкин и Толстой, даже для "критических изданий" жестко подправлены, и прежде всего в пунктуации, которая у мастеров слова свободна и дирижирует речью подобно античным "частицам". Осмелиться на то, чтобы превратить *знаки препинания* в настоящую *пунктуацию*, нам помог наш редактор, замечательный русист Вардан Айрапетян (см. его "Герменевтические подступы к русскому слову", М., 1992).

Переводчик хотел бы высказать благодарность замечательному германисту и философу Ю.Н.Попову за важные советы, директору Института философии РАН В.С.Степину и руководителю лаборатории аксиологии познания и этики науки ИФРАН А.П.Огурцову за предоставленные условия для работы, и главное – стилистическому редактору и корректору этой книги, моей жене Ольге Лебедевой, без чьего участия вся работа вообще могла бы не состояться.

Мартин Хайдеггер

Бытие и время

Перевод с немецкого В.В. Бибихин

Редактор В. Айрапетян
Художник А. Бондаренко
Корректор О. Лебедева
Компьютерная верстка В. Бибихин

Сдано в набор 07.01.97. Подписано в печать 06.05.97
Формат издания 60x90 $^1/_{16}$. Бумага офсетная. Гарнитура "Таймс"
Усл. п. л. 29. Тираж 5000. Заказ № 1615

Издательская фирма "A*d* M*arginem*",
113 184, Москва, 1-ый Новокузнецкий пер., д. 5/7, Тел. 231-93-60

ЛР № 030546 от 11.06.93

Отпечатано в Московской типографии №2 ВО "Наука",
121 099, Москва, Шубинский пер., д. 6